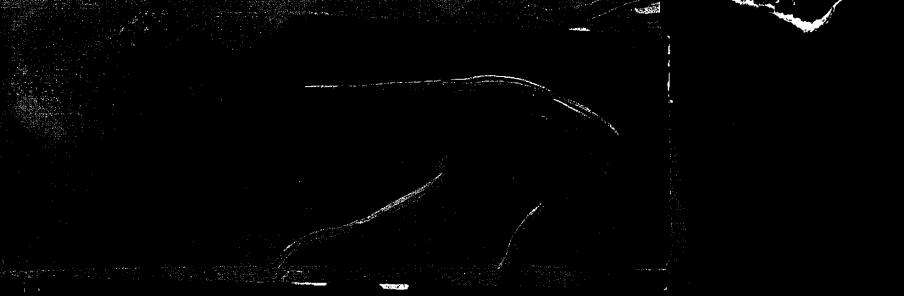

Gianni Vattimo – Pier Aldo Rovatti

Gîndirea slabă

Texte de: Leonardo Amoroso, Gianni Carchia, Giampiero Comolli, Filippo Costa, Franco Crespi, Alessandro Dal Lago, Umberto Eco, Maurizio Ferraris, Diego Marconi, Pier Aldo Rovatti, Gianni Vattimo

Pontica

Gîndirea slabă

Texte de: Leonardo Amoroso, Gianni Carchia,
Giampiero Comolli, Filippo Costa,
Franco Crespi, Alessandro Dal Lago,
Umberto Eco, Maurizio Ferraris,
Diego Marconi, Pier Aldo Rovatti,
Gianni Vattimo

Traducere de Ştefania Mincu

47222

Constanţa 1998
PONTICA

© Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti - IL PENSIERO DEBOLE
Idee / Feltrinelli, Milano, 1983

© Pontica 1998 pentru această versiune
ISBN 973-9224-20-2

Pier Aldo Rovatti şi Gianni Vattimo

PREMISĂ

1. Dezbaterile filosofice au astăzi cel puţin un punct de convergenţă: nu se mai dă o întemeiere unică, ultimă, normativă.

În anii '60 se căuta o *altă* întemeiere. Dacă un sens al cunoaşterii apărea ca deja cristalizat, filosofia se însărcina să întâmpine tocmai această "criză" şi se punea în mişcare pentru a încerca să schimbe decorul, să lege altfel între ele disciplinele, şi mai ales ştiinţele umaniste, într-o urzeală nouă: fie una structuralistă, fie fenomenologică. Alternativa, schematizând lucrurile, era aceasta: fie să se recurgă la structuri lipsite de centru şi de finalitate, adică, într-un cuvânt, fără subiect, fie să se încerce a se bate moneda unei subiectivităţi nesubstanţialiste, mai fluide, şi în devenire. Exemplul cel mai grăitor era oferit de dezbaterea din jurul fundamentelor marxismului. În timp ce redescoperirea lui Marx ca "filosof" voia să sugereze că şi categoriile economico-politice puteau fi acum înţelese pornind de la un sens filosofico-existenţial, de la ideea de om privit ca subiect pe cale de constituire şi situat în chip finalistic în vederea unei realizări (ne gândim la Sartre), pe de altă parte, şi în mod predominant, antiumanismul structuralist refuza simplificarea scientistă, şi punea, în schimb, în valoare, o idee complexă de structură cu mai multe dimensiuni, cu mai multe centre, cu mai multe straturi temporale relativ autonome, dotate cu raporturi cauzale non-lineare. Atât subiectul, cât şi obiectul, în definitiv, încercau să scape de o ipostaziere reductivă, adică de un subiectivism conştienţialist sau de un obiectivism scientist, şi fiecare încerca să se redefinească pe cont propriu, ambele luându-şi însă distanţele cuvenite faţă de o metafizică schematică.

Tabloul următor, cel din anii '70, apare marcat de un optimism destul de minor. În el pătrunde ochiul nemilos al unei gândiri fără redempţiune, una "negativă", prin care este însă posibil să fie văzute numeroasele reziduuri metafizice rămase active şi ascunse. Un fel de reactiv chimic este făcut să treacă prin teoriile structuraliste şi prin filosofiile noii subiectivităţi: acestea se colorează, dau la iveală pretenţiile totalizatoare, acea lege care-şi joacă încă cu multă îndemânare rolul de "reductio ad unum". "Criza" fundamentelor, în acest moment, nu mai

poate fi tratată ca un adevăr nociv ce ar putea fi răsturnat prin unul nou: criza se mută de fapt chiar în interiorul ideii înseşi de adevăr. Disputa îşi schimbă tonul: izbucneşte permanent în el, chiar dacă-i neplăcut, un element tragic, şi toate poziţiile sunt în cele din urmă, cu sau fără ştirea lor, nişte modalităţi pentru a elabora sau pentru a ţine la distanţă acest element, pe care un limbaj devenit opac din cauza unei îndelungate obişnuinţe continuă să-l numească "iraţional".

Întrebarea este: trebuie să se renunţe neapărat la adevăr sau pot fi invocate nişte "raţiuni" noi, mai puţin pretenţioase, care să calce cu uşurinţă falia fără ca teoria să-şi piardă din putere?

În Franţa, ca să dăm un singur exemplu, Foucault încerca, tocmai pentru a-şi depăşi propriul său structuralism anterior, să dizolve cunoaşterea într-o multiplicitate de strategii raţionale, de dispozitive locale, orizontale, renunţând sistematic să se mai întrebe "Cine?" (=care subiect) şi "pentru ce" (= potrivit cărui *telos*), scoţând adică în afara jocului subiectul şi sensul istoriei ca pe nişte produse secundare şi înşelătoare.

În Italia, în acest timp, dezbaterea se purta în jurul "crizei raţiunii": se încerca nu atât ca raţiunea să fie făcută să funcţioneze, cât să fie "salvată" de fantoma iraţionalistă ce fusese prea puţin exorcizată. Cazul italian e tipic. Nietzsche, Benjamin, Heidegger şi însuşi Wittgenstein pătrundeau mai întâi acoperit şi, apoi, în mod deschis în dezbatere producând tot felul de amestecături şi combinaţii, desigur simptomatice, dar care nu au depăşit aproape deloc rezistenţa unei anumite atitudini, din teorie, pe care, probabil, o putem numi "politică": o teorie, adică, înţeleasă ca putere, capacitate de control, implicare, totalizare. Renunţarea explicită la orice întemeie metafizică era întotdeauna contrabalansată de tentativa de a salvagarda capacitatea de sinteză, puterea totuşi generalizatoare, deocamdată, a raţiunii.

2. Studiile adunate în volumul de faţă, care cu greu ar putea fi unificate sub aceeaşi etichetă, dată fiind proveniența lor diferită şi orientările teoretic diferite ale autorilor, au în comun ideea (sau senzaţia, impresia, presupunerea) că atât disputele italiene în jurul crizei raţiunii (prin efortul lor de a restaura, fie şi numai în cadrul unora dintre "jocuri" sau contexte, aceeaşi strictețe a raţiunii clasice sau prin propunerea-nostalgică de a reconstitui o raţiune globală, aceea a noii societăţi, deja "revoluţionate", mai legitimă deoarece mai capabilă să includă ceea ce

raţiunea clasică exclusese), cât şi multe dintre versiunile post-structuralismului francez (de la rizomurile lui Deleuze până la microfizica lui Foucault), încă mai nutresc o nostalgie mult prea mare după metafizică, şi că nu duc cu adevărat până la capăt experienţa *uitării* fiinţei, sau a "morţii lui Dumnezeu", pe care mai ales Heidegger şi Nietzsche au anunţat-o culturii noastre. Titlul *"Gândirea slabă"* sugerează toate acestea: esenţialmente ideea că: a) ar trebui luată în serios descoperirea nietzscheeană, şi poate şi marxistă, a nexului dintre evidenţă metafizică (şi deci obligativitate a temeiului) şi raporturile de dominare, înlăuntrul şi în afara subiectului; b) fără ca totuşi această descoperire să încline imediat spre o filosofie a emancipării cu ajutorul de-mascării şi al demistificării, ci dimpotrivă, îndreptând o nouă privire, mai amicală, deoarece e mai destinsă şi mai puţin neliniştită metafizic, către lumea aparenţelor, a procedeelor discursive şi a "formelor simbolice", văzându-le ca pe locul unei posibile experienţe a fiinţei; c) nu însă în spiritul unei "glorificări a simulacrelor" (Deleuze), care ar sfârşi prin a le conferi acestora aceeaşi greutate ca şi lui *ontos on* metafizic, ci în direcţia unei gândiri capabile să se articuleze (deci să "raţioneze") într-o lumină pe jumătate scăzută (potrivit unuia dintre sensurile cele mai verosimile ale *Lichtung*-ului heideggerian); d) înţelegând şi identificarea dintre fiinţă şi limbaj - destul de problematică - pe care hermeneutica o preia de la Heidegger, nu ca pe un mod de a regăsi fiinţa originară, adevărată, pe care metafizica a uitat-o prin consecinţele ei scientiste şi tehnologice; ci ca pe o cale pentru a întâlni din nou fiinţa ca urmă, amintire, o fiinţă consumată şi slăbită (şi numai prin aceasta demnă de atenţie).

Acestea sunt, deci, reperele teoretice ale multora dintre autorii studiilor de faţă. Nu ale tuturor, şi nu toate având valabilitate în acelaşi fel, chiar şi în cazul celor care se recunosc în ele. Însă poate fi util să le punem cap la cap în această formă care nu este nicidecum exhaustivă, ci mai degrabă compoziţional-muzicală, cu scopul de a evita ca "slăbiciunea" gândirii aflată în chestiune să fie înţeleasă în mod eronat ca o abdicare de tip cultural-istoric, ca o apologie indirectă a ordinii de lucruri existente în care direcţia istoriei pare să fie lăsată în seama unor agenţi foarte diferiţi de meditaţia filosofică. Slăbiciunea gândirii în raport cu lumea, şi deci şi în raport cu societatea, este probabil un singur aspect al *impasului* în care gândirea a ajuns să se găsească la finele aventurii ei metafizice. Ceea ce contează acum este să regândim sensul acestei aventuri şi să explorăm căile pentru a merge mai departe: exact aşa, cu ajutorul negării - nu la

nivel de raporturi sociale, în primul rând, ci la nivel de conținuturi și moduri ale gândirii înseși - a acelor trăsături metafizice ale gândirii, dintre care prima între toate este "forța" pe care ea a crezut întotdeauna că trebuie să și-o atribuie în numele accesului ei privilegiat la ființa ca fundament.

Dar prin cele de mai sus nu am spus prea multe pentru o caracterizare "pozitivă" a gândirii slabe. Expresia funcționează mai întâi de toate "în chip slab", dacă se poate spune astfel, ca o deviză polivalentă și cu frontierele în chip voit neconturate, dar care oferă o indicație: raționalitatea trebuie, în propriu-i cadru, să se depotențeze, să cedeze teren, să nu se teamă de a da înapoi către acea presupusă zonă de umbră, să nu rămână paralizată față de pierderea reperului luminos, unic și stabil, cartezian.

"Gândirea slabă" este prin urmare, cu siguranță, o metaforă, și într-un fel, un paradox. Nu va putea, oricum, să devină sigla vreunei noi filosofii. Este un mod de a spune provizoriu, poate chiar contradictoriu. Însă marchează un parcurs, indică un sens de parcurgere: este o cale ce face bifurcație de la acea rațiune cu sens de dominare, oricum ar mai fi ea tradusă și camuflată, și de la care, cu toate acestea, știm că un rămas-bun definitiv este tot așa de imposibil să ne luăm. O cale ce va trebui să continue a se bifurca.

Se începe, probabil, cu o pierdere, ori, dacă voim să spunem altfel, cu o renunțare. Dar încă de la început se poate descoperi că aceasta este și îndepărtarea de o constrângere, respingerea unui obstacol. Sau, mai bine zis, este asumarea unei anume atitudini: încercarea de a ne plasa într-o etică a slăbiciunii, care nu e simplă, ci costă chiar scump, și e mai puțin dătătoare de siguranță. Un echilibru dificil între contemplarea dătătoare de abisuri a negativului și ștergerea oricărei origini, adică traducerea din nou a oricărui lucru în practici, în "jocuri", în tehnicile valabile doar local.

În al doilea rând, e o experimentare, a încercare de a schița niște analize, de a ne mișca în teren.

În direcția trecutului: "gândirea slabă" se poate reapropia de trecut cu ajutorul acelui filtru teoretic ce s-ar putea numi "pietate" / *pietas* /. O nesfârșită cantitate de mesaje, aceea pe care tradiția o trimite către noi, poate fi ascultată din nou de o ureche care-i pregătită.

În prezent: e suficient să observăm câte domenii și câte obiecte poate să excludă privirea totalizatoare; ba chiar e nevoită să o facă. Prețul

plătit de raţiunea *forte* este o impresionantă limitare a obiectelor ce pot fi văzute şi despre care poate vorbi.

În fine, şi în direcţia viitorului, aceea către care "gândirea slabă" ar putea părea oprită să meargă. La urma urmei, de ce să nu avansăm ipoteza că un comportament mai reţinut al gândirii forte ar putea produce o întâlnire pe un alt teritoriu decât cel normativ şi disciplinar, pe care sunt stipulate de obicei toate "acordurile" noastre?

Însă deja am ajuns prea repede şi prea departe. În momentul de faţă problema este să tatonăm unele mişcări, unele uşurări. E mai uşor de polemizat cu ceea ce se cunoaşte. Şi mai sunt destule monede false - încă în circulaţie - de depistat.

Gianni Vattimo

DIALECTICĂ, DIFERENȚĂ, GÂNDIRE SLABĂ

Gândirea slabă, cea căreia îi încercăm în studiul de față să-i schițăm trăsăturile, are cu dialectica şi cu diferența o legătură ce nu este, în principal, sau nu e numai - una de "depăşire", ci mai degrabă s-ar putea defini cu ajutorul termenului heideggerian de *Verwindung*, termen ce devine el însuşi inteligibil doar în cadrul unei viziuni "slabe" despre ceea ce înseamnă a gândi. Nu putem, oricum, să citim raportul dintre cei trei termeni ca pe un itinerar, ca pe o trecere de la ceva la altceva: gândirea slabă nu a lăsat pur şi simplu în spate dialectica şi gândirea diferenței; ele constituie pentru ea, dimpotrivă, un trecut în sensul acelui *Gewesenes** heideggerian, care are mai mult de-a face cu trimiterea şi cu destinul.

Cu aceasta am spus, însă, şi faptul că a porni de la dialectică şi de la diferență nu e o opțiune teoretică ce ar trebui sau ar putea fi radical justificată. Aceşti doi termeni, şi ce înseamnă ei, anume, în situația noastră, sunt nişte "daturi" de destin în sensul trimiterii: sunt două repere pe care se întâmplă să le întâlnim totdeauna, atunci când ne apucăm să gândim aici şi acum. Poate că mai ales gândirea "forte", adică cea a stringenței deductive, ar trebui să se teamă să nu-i scape "mutarea" inițială, cea după care, odată efectuată, jocurile ar fi deja făcute. Dar e adevărat că nu se poate sări peste această chestiune nici din punctul de vedere al unei viziuni slăbite a gândirii: aceasta din urmă, dimpotrivă, se constituie, tocmai, presupunând posibilitatea ca, în sens contrariu unei poziționări sever metafizice a problemei începutului (a te mişca pornind de la principiile prime ale ființei) sau a uneia metafizico-istoriste (à la Hegel: ființa nu are principii prime, ci un proces providențial: a gândi înseamnă a te ridica la înălțimea vremurilor), să se dea o a treia cale, de marcă "empiristă", fără însă vreo pretenție de a porni de la o experiență pură sau purificată de orice condiționare istorico-culturală. Experiența de la care putem porni, şi căreia trebuie să-i fim fideli, e aceea a lui "înainte de toate şi în general", cea de zi cu zi, care este întotdeauna şi istoriceşte

---

* Ceea-ce-a-fost-adunat-laolaltă-în-esență / ceea ce s-a rostuit, s-a gospodărit: vezi şi glosarea acestui termen heideggerian în M. Heidegger, *Pe drumul gândirii*, trad. şi note introductive de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, Buc., 1988, p. 439 [n. tr.]

definită, şi culturalicește plină de conținut. Posibilitățile experienței nu implică nişte condiții transcendentale la care să fie cu putință să ajungem prin vreo reducție sau *epoché* care să suspende adeziunea noastră la nişte orizonturi cultural-istorice, lingvistice, categoriale. Condițiile de posibilitate ale experienței sunt întotdeauna definite; sau, cum spune Heidegger, *Dasein*-ul e proiect aruncat, *din când în când* aruncat. Întemeierea, îndrumarea, trimiterea-de-început a discursului nostru nu poate fi, cu alte cuvinte, decât întemeiere hermeneutică[1].

Chiar logica cu care discursul înaintează, - pentru că o logică există, iar desfăşurarea nu e arbitrară, - e o logică înscrisă în situație, făcută din procedee de control care sunt date din când în când, în acelaşi mod *non-pur* în care sunt date şi condițiile cultural-istorice ale experienței. Poate că modelul la care trebuie să ne gândim şi care este însă dintotdeauna efectiv în act în modul de a proceda al filosofiei, chiar şi atunci când lucrul acesta se interpretează altfel, este cel întâlnit în critica literară şi artistică: discuțiile şi evaluările critice pornesc întotdeauna de la un ansamblu de canoane care sunt istoriceşte constituite de către istoria artelor şi a gustului...

În acest mod ne-pur, aşadar, presupunem că, dacă ne propunem să filosofăm aici şi acum - adică astăzi, în Italia, şi în raport cu ceea ce este acum contextul filosofic italian, prin legăturile lui cu filosofia european-continentală care încă prevalează, - întâlnim un concept larg răspândit, cu toate trăsăturile lui atât de problematice: conceptul de dialectică. Cu el trebuie să începem să ne încheiem socotelile. Ca să ne înțelegem, e folositor (şi corect din punct de vedere hermeneutic) să ne referim la o operă emblematică (chiar şi aici, opțiunea e în lucrurile însele, în situație) pentru prezența dialecticii în gândirea contemporană, şi anume la *Critica rațiunii dialectice* a lui Sartre[2]. În ea, dialectica este caracterizată în legătură cu două noțiuni principale: cea de totalitate şi cea de reapropriere. Sartre parcurge din nou aceleaşi căi ale dialecticii parcurse şi de Hegel: adevărul e întregul; iar formarea autentică a omului constă în a se aşeza din punctul de vedere al totului.

Ce anume înseamnă că adevărul este întregul putem încerca să înțelegem nu atât reconstituindu-l pe Hegel, ci uitându-ne, mai apropiat de noi, la practica criticii ideologiei, atât de răspândită în gândirea de astăzi. Critica aceasta nu se prea desfăşoară, aşa cum adesea suntem înclinați să credem, ca muncă de dezvăluire a ascunsului (potrivit unei accepții care o apropie de o anume concepere a hermenuticii ca "şcoală a suspiciunii"), ci ca efort de reorganizare dintr-un punct de vedere non parțial, deci capabil

să surprindă totalitatea ca atare. Ideologia nu e numai acea gândire falsă, ce exprimă (inconştient) într-o manieră mascată adevărul care stă dedesubt; ideologia maschează deoarece e gândire parţială. Reconstituire a totalităţii înseamnă şi reapropriere: numai când panorama e în întregime desfăşurată, noi dispunem de ea cu adevărat. Ceea ce este central la Sartre şi în dialectica secolului al XX-lea, care ţine cont de lecţia lui Marx şi de critica acestuia faţă de aspectele idealiste ale lui Hegel, e conştientizarea caracterului problematic al raportului dintre totalitate şi reapropriere. *Critica raţiunii dialectice* este o critică în sensul kantian al termenului: caută să lămurească în ce condiţii e posibilă, în mod concret, constituirea unui punct de vedere total, neideologic. Se ştie cum anume rezolvă Sartre, chiar şi într-un fel ce nu e definitiv, problema: o cunoaştere total-reapropriată efectiv se înfăptuieşte numai în conştiinţa grupului-în-fuziune, a grupului revoluţionar în acţiune, în care teoria şi practica sunt una, iar perspectiva unuia singur coincide pe deplin cu aceea a tuturor celorlalţi. Dar dincolo de această soluţie şi de problemele pe care ea totuşi le conţine (tendinţa de recădere în alienarea practicului-inert, odată trecute momentele revoluţionare "calde"), ceea ce contează din analiza lui Sartre este faptul de a fi clarificat odată pentru totdeauna (ni se pare nouă) caracterul mitologic al celorlalte soluţii ale problemei dialecticii; mai întâi de toate al celei lukàcsiene, care atribuia, ca şi Marx, proletariatului expropriat, întrucât e expropriat, capacitatea unei viziuni totalizatoare a sensului istoriei şi garanta apoi, în chip leninist, verosimilitatea acestei viziuni totalizatoare identificând conştiinţa de clasă cu avangarda proletariatului - anume partidul şi birocraţia lui. Sartre a urmărit până la capăt - s-ar putea spune - problema felului cum fiecare dintre noi poate deveni spiritul absolut hegelian; şi de aceea nu putea să nu se izbească de un eşec. Însă în eşecul criticii sartriene se poate citi şi o clară achiziţie pozitivă pentru gândire: dovedirea raportului dintre un ideal al cunoaşterii total-reapropriate şi structura de dominaţie pe care aceasta, însă, ar trebui chiar ea s-o răstoarne. Revenirea la practicitatea-inertă, după momentele calde ale revoluţiei, nu înseamnă decât că ştiinţa totalizant-reapropriată nu poate subsista decât ca o nouă formă de proprietate (şi chiar, mai ales, în sensul lingvistic al cuvântului: dominarea propriului contra metaforei...). Acest fapt nu este, el, doar transpunerea în scris a experienţei istorice a revoluţiilor din secolul nostru; această experienţă, la o adică, e o dovadă (nu o consecinţă) a slăbiciunii şi a lipsei de subsistenţă internă - ce se poate demonstra mai ales la nivel teoretic - a idealului reapropriерii.

Să luăm un alt mare exemplu de gândire dialectică, acela al lui Walter Benjamin, şi în special *Tezele de filosofie a istoriei*[3]. Aici, referindu-se explicit la cea de a doua *Privire inactuală* a lui Nietzsche, Benjamin supune criticii imaginea timpului istoric ca înaintare omogenă - aceea care stă la baza credinţei în progres, dar şi a aşteptării evenimentului "necesar" al revoluţiei. Ideea unui curs progresiv al timpului, şi în fond ideea că ar avea loc ceea ce se cheamă *Istoria*, este expresia culturii stăpânilor: istoria ca linie unitară este în realitate doar istoria a ceea ce a învins: ea se constituie cu preţul excluderii, mai întâi din practică şi apoi şi din memorie, a unei mulţimi de posibilităţi, de valori, de imagini: mai mult disprețul față de lichidarea aceasta, decât dorinţa de a asigura un destin mai bun celor ce vor veni, este ceea ce animă, cu adevărat, după Benjamin, hotărârea revoluţionară. Aceasta, prin urmare, are în vedere o mântuire care să-i răzbune, deci să le dea înapoi cuvântul, acelora care au fost excluşi şi uitaţi în istoria lineară a învingătorilor. Din acest punct de vedere, revoluţia ar trebui să răscumpere tot trecutul, şi de fapt, tocmai în asta ar părea să consiste dreptul ei sfânt, superioritatea ei asupra culturii stăpânitorilor.

Acestui lucru, totuşi, Benjamin îi opune o preocupare "constructivă": materialismul istoric nu poate "să-şi irosească puterile cu târfa numită 'ce-a fost odată', prin bordelul istorismului" (Teza 16); nu tot trecutul ca trecut poate şi trebuie să fie răscumpărat; răscumpărarea are loc numai printr-o perspectivă de construcţie alternativă la aceea a istorismului burghez: "Mesia nu vine numai ca mântuitor, ci şi ca învingător al Antichristului" (Teza 6). În acest sens, însă, dreptul sfânt al revoluţiei nu mai e fondat pe capacitatea ei de a răscumpăra tot ce a fost exclus; este acum dreptul unei forţe noi ce se exercită prin alte acte de excludere.

Dificultăţile pe care interpreţii le întâlnesc atunci când citesc de comun acord această scurtă scriere a lui Benjamin oglindesc probabil, într-un caz emblematic, probleme care privesc dialectica în ansamblul ei. Mai specificat, se poate spune că astfel de probleme prezente în toată gândirea dialectică de tentă materialistă a secolului al XX-lea, se reflectă în acel adevărat *pathos micrologic* care străbate *Tezele* benjaminiene. Îngerul din tabloul lui Klee, despre care Benjamin vorbeşte în teza 9, e cuprins de o mare milă pentru ruinele pe care istoria le acumulează la picioarele lui, pentru tot ce putea să fie, şi nu a fost, sau nu mai este, pentru ceea ce n-a produs adevărate *Wirkungen*, adică efecte istorice. Iar aceasta, se pare, nu pentru că relicvele respective s-ar dovedi preţioase în

vederea vreunei construcții, ci înainte de toate pentru că sunt niște simple urme a ceva ce a viețuit. Tocmai din punctul de vedere al dreptului elementar a ceea ce viețuiește, trebuie să spunem, așa cum spune și Adorno, că întregul este falsul.

Pathosul micrologic al lui Benjamin, care se simte și în multe pagini ale lui Adorno, e modul cel mai semnificativ și mai urgent în care se prezintă astăzi criza gândirii dialectice (dar să nu uităm că deja Kierkegaard își întemeia antihegelianismul său pe revendicarea unicului). Importanța și farmecul unor gânditori ca Benjamin, Adorno, Bloch nu constă atât în faptul că au gândit dialectica încorporând în ea exigențele critice ale micrologiei; ci în a fi făcut să prevaleze aceste exigențe chiar în pofida dialecticii și a înseși coerenței și unității propriei lor gândiri. Ei nu sunt gânditori ai dialecticii, ci ai disoluției ei.

Propunem aici, prin ample referiri "emblematice" la Sartre și la Benjamin, o schemă destul de simplă: gândirea dialectică a secolului al XX-lea, după ce acceptase motivele răsturnării marxiste a idealismului, se prezintă ca gândire a totalității și gândire a reaproprierii, revendicând ca materialism răscumpărarea a ceea ce cultura stăpânitorilor exclusese. Însă "partea blestemată", adică ceea ce a fost exclus de către cultura stăpânitorilor, nu se lasă atât de ușor recuprinsă într-o totalizare: cei excluși au trăit experiența faptului că însăși noțiunea de totalitate e o noțiune aristocratică, a stăpânitorilor. De aici, în răsturnarea materialistă a dialecticii hegeliene, o permanentă tendință ce se poate numi "de dizolvare", care-și are expresia ei aparte în dialectica negativă a lui Adorno, în amestecul de materialism și teologie al lui Benjamin, în utopismul lui Bloch.

Pe această tendință dizolvantă și pe chestiunile pe care ea le reflectă sau le deschide se altoiește gândirea diferenței. (Se altoiește vrea să însemne: un itinerar de gândire care, fără să-și nege propria caracteristică personală, se străduiește să se lase ghidată de "lucrul însuși", și întâlnește, tocmai în legătură cu această problemă a tendinței micrologico-dizolvante a dialecticii, tematicile diferenței). Nu este vorba de o "altoire" întâmplătoare: numeroase fire îi leagă, chiar și pe planul istoriei efective, pe marxiștii critici ca Benjamin, Adorno, Bloch, și pe tânărul Lukàcs, ca să nu mai vorbim de Sartre, de existențialismul din care provine și gândirea diferenței. Aceasta din urmă, în forma ei cea mai radicală, își are expresia în Heidegger. Teza pe care o propunem trebuie, prin urmare, completată astfel: în dezvoltarea gândirii dialectice a secolului al XX-lea își face loc o tendință dizolvantă pe care schema

dialectică nu mai reuşeşte s-o controleze; această tendinţă e vizibilă în micrologia benjaminiană, în "negativitatea" adorniană, precum şi în utopismul lui Bloch. Semnificaţia acestei tendinţe constă în aceea că pune în lumină faptul că abordarea dialectică a problemei alienării şi a reaproprierii este încă profund complice la alienarea pe care ar trebui s-o combată: ideea de totalitate şi aceea de reapropriere, premise principale ale oricărei gândiri dialectice, sunt încă nişte noţiuni metafizice necriticate. La clarificarea treptată a conştiinţei acestui lucru contribuie în mod determinant Nietzsche, cu a sa analiză a subiectivităţii metafizice în termeni de dominare, şi cu vestirea că Dumnezeu a murit, cu alte cuvinte că structurile forte ale metafizicii - *archai, Gründe*, evidenţe prime şi destinaţii ultime - erau numai nişte forme de liniştire a gândirii în epoci în care tehnica şi organizarea socială încă nu ne făcuseră capabili, aşa cum se întâmplă astăzi, să trăim într-un orizont mai deschis, garantat în chip mai puţin "magic". Conceptele ce guvernează metafizica - aşa cum este ideea unei totalităţi a lumii, a unui sens unitar al istoriei, a unui subiect autocentrat, capabil eventual de a se lua în stăpânire pe sine - se dovedesc a fi mijloace de disciplinare şi de liniştire ce nu mai sunt necesare în cadrul actualelor capacităţi de care dispune tehnica. Chiar descoperirea superfluităţii metafizicii (în termeni marcusieni, a reprimării adăugite) ar rămâne totuşi expusă riscului de a se rezolva într-o nouă metafizică (de exemplu: umanistă, naturalistă, vitalistă), dacă s-ar mărgini să substituie o "fiinţă" adevărată aceleia dovedită ca falsă de către critică - fie ea a lui Marcuse sau a lui Nietzsche.

De riscul acesta, la care se expune, în definitiv, gândirea dialectică, fie că e utopică sau negativă, se poate scăpa numai dacă se însoţeşte critica metafizicii, ca ideologie legată de nesiguranţă şi de dominarea care derivă din ea, cu reluarea radicală a problemei fiinţei iniţiată de Heidegger.

În aparenţă, şi chiar mai mult decât în aparenţă, dar oricum, într-o primă aproximare, problema pe care Heidegger o pune în *Sein und Zeit* e analoagă cu cea pusă de critica ideologiei: nu putem lua drept evidentă noţiunea de *fiinţare*, deoarece caracterul ei de evidenţă este deja rezultatul unei serii de "puneri", de decurgeri, sau - cum spune Heidegger - de aperturi istorico-culturale (şi, în sens heideggerian, destinale) care, ele mai întâi de toate (înainte de evidenţa-obiectivă a fiinţării) constituie sensul fiinţei. Pare aşadar că, atât pentru Heidegger, cât şi pentru criticii ideologiei, este vorba de reluarea în stăpânire a condiţiilor de posibilitate, adică a ceea ce se află în spatele evident-obiectivului şi-l determină ca

atare. Însă elaborarea acestei probleme îl îndrumă încă de la început pe Heidegger să descopere şi altceva: nu vreo structură transcendentală de tip kantian (sau husserlian), nici vreo totalitate dialectică hegeliano-marxistă, de către care sensul fiinţărilor ar fi determinat; ci caracterul neargumentabil (mai întâi în "lucrul însuşi" decât în teoria noastră) al uneia dintre trăsăturile pe care dintotdeauna tradiţia metafizică le-a atribuit fiinţei, şi anume stabilitatea în prezenţă, eternitatea, "natura-de-fiinţă"* sau *ousia*. Tocmai stabilitatea fiinţei în prezenţă se revelează înainte de toate încă din *Sein und Zeit*, ca rod al unei "confuzii", al unei "uitări", deoarece derivă din a modela fiinţa după fiinţări, ca şi cum ea ar fi doar caracterul cel mai general a tot ce se dă în prezenţă.

A deschide discuţia despre diferenţa fiinţei faţă de fiinţări, adică despre ceea se cheamă diferenţa ontologică, duce până la urmă mult mai departe decât se aşteptase însuşi Heidegger. Această diferenţă înseamnă într-adevăr, mai întâi de toate, că fiinţa *nu este*; faptul că sunt, se poate spune despre fiinţări; fiinţa, mai curând, se întâmplă. Noi spunem fiinţă distingând-o cu adevărat de fiinţări numai atunci când gândim ca fiinţă, faptul istorico-cultural, faptul de a se institui şi de a se transforma, al acelor orizonturi întru care din când în când fiinţările devin accesibile omului, iar omul sie însuşi. Nu este *ontos on* datul sensibil în imediatitatea lui, bineînţeles; dar nici transcendentalul, aşa cum voia neokantianismul răspândit în filosofia cu care se confrunta Heidegger. Analiza *Dasein*-ului, a faptului lui de-a-fi-aruncat, a caracterului lui din timp în timp emotiv-situat şi calificat, îl conduce pe Heidegger să *temporalizeze* în chip radical aşa-zisul *a priori*. Ceea ce putem spune despre fiinţă, în acest caz, este numai că ea e trans-mitere, trimitere: *Über-lieferung* şi *Geschick*. Lumea se experiază în orizonturi care sunt construite dintr-o serie de ecouri, de rezonanţe de limbaj, de mesaje provenind din trecut, de la alţii (de la ceilalţi din preajma noastră, ca şi de la celelalte culturi). Acel *a priori* care face posibilă experienţa noastră despre lume este *Ge-schick*, destin-trimitere, sau *Überlieferung*, trans-mitere. Fiinţa adevărată nu este, ci se trimite (se pune-pe-cale şi se trimite, se trans-mite). Diferenţa dintre fiinţă şi fiinţări este, poate, în primul rând, şi trăsătura aparte, de diferire, ce caracterizează fiinţa (şi însuşi problematicul ei caracter de identitate-cu-

---

* *Entità* este termenul it. pe care-l redăm prin "natura-de-fiinţă", din moment ce se referă la *ousia* (vezi şi *Pe drumul gândirii*, cit., p. 231; după opinia noastră, "fiinţitate" ar putea fi în românește un termen tot atât de bun - n.tr.).

sine"): ne gândim la *Identität und Differenz*. Cu această diferire e întreţesut şi raportul dintre fiinţă şi limbaj, care pentru Heidegger devine hotărâtor începând cu anii '30 şi care îl pune alături, dar, încă o dată, pe un plan de o mai mare radicalitate, cu alte orientări filosofice ale secolului al XX-lea (referitor la care Apel, cum se ştie, a vorbit de "transformare semiotică a kantianismului"[4]). Ceea ce există mai radical la Heidegger este că descoperirea caracterului lingvistic al întâmplării fiinţei se reverberează asupra conceperii fiinţei înseşi, care se dovedeşte dezbrăcată de trăsăturile forte atribuite ei de tradiţia metafizică. Fiinţa ce se poate întâmpla nu are trăsăturile fiinţei metafizice, la care "eventualitatea" doar să fie adăugată; ea se configurează, se dă de gândit, cu trăsături radical diferite.

Din punct de vedere al gândirii diferenţei, cum anume apar dificultăţile şi tendinţele de disoluţie ale gândirii dialectice? Gândirea diferenţei se poate concepe ca moştenitoarea şi radicalizatoarea tendinţelor de dizolvare ale dialecticii: nu este vorba, aici, de a rezolva problemele dialecticii printr-o "angajare a teologiei în serviciul materialismului istoric", aşa cum voia Benjamin, mutând într-un viitor utopic reconcilierea, reapropriere a şi recompunerea totalităţii (cum gândesc, pe căi diferite Bloch şi Adorno); e vorba mai degrabă de a dezvolta până la literă sugestia (poate doar pur verbală) a lui Sartre, potrivit căreia sensul istoriei (sau chiar, se poate gândi, sensul fiinţei) va fi patrimoniu al tuturor atunci când se va fi dizolvat în ei. Nu există reapropriere posibilă fără eliberarea fiinţei de caracterul de stabilitate-prezenţialitate, adică de *ousia*. Dar o reapropriere care să nu mai aibă de-a face cu fiinţa ca stabilitate ce anume mai este? Slăbirea fiinţei (a noţiunii de fiinţă), faptul de a face explicită esenţa ei temporală (şi chiar, mai ales: efemeritatea, naşterea-moarte, trans-misiunea firavă, acumularea ca de anticariat) se repercutează profund asupra modului de a concepe gândirea şi *Dasein*-ul care îi este "subiect". Gândirea slabă ar voi să articuleze aceste repercusiuni, şi în felul acesta să pregătească o nouă ontologie.

Această nouă ontologie se construieşte nu doar exercitând discursul diferenţei, ci şi reamintind dialectica. Raportul dialectică-diferenţă nu e cu sens unic: nu e doar o abandonare a iluziilor dialecticii în favoarea gândirii diferenţei. E probabil ca *Verwindung*-ul, acel declin al diferenţei în gândire slabă, să poată fi gândit numai dacă ne asumăm şi

---

** Precizăm că această sintagmă traduce termenul it. „stessità" ce ar corespunde germ. „Selbigkeit des Selbes"=identitatea aceluiaşi – n. tr.

moştenirea dialecticii. Asta, înainte de toate, se explică luând la literă sugestia lui Sartre din *Question de méthode* pe care am menţionat-o: trebuie să vină "acel moment în care istoria nu va mai avea decât un singur sens, şi în care va tinde să se dizolve în oamenii concreţi care o vor face în comun".[5] Sartre nu accentuează, desigur, explicit sensul "disolutiv" al tezei; dar nici nu îl exclude, şi poate că gândirea sa de după *Raţiunea dialectică*, mai ales pe plan etic, îndreptăţeşte interpretarea pe care o propunem aici. Poate că şi estetizarea dialecticii, aşa cum o gândeşte Marcuse, are această semnificaţie disolutivă, în care reaproprierea poate în sfârşit să se petreacă fără ca sclavul să se facă stăpân, moştenind panoplia categoriilor forte ale metafizicii.

Moştenirea dialectică pe care asumând-o, gândirea diferenţei declină (*verwindet*) în gândire slabă e condensată în noţiunea de *Verwindung*. Pe drept cuvânt, din moment ce, după cum se ştie, *Verwindung* este termenul pe care Heidegger îl adoptă[6] în locul lui *Ueberwindung*, adică al depăşirii, caracteristice dialecticii. Nu numai că *Verwindung*-ul, acea înclinare-răsucire, şi faptul refacerii / de sine/ (a-şi reveni din, a reveni-la, a se repune pe cale în sensul de a se re-mite) este atitudinea ce caracterizează gândirea ultrametafizică în ceea ce priveşte tradiţia transmisă de către metafizică - deci, întâi de toate, ultima mare tezã metafizicã, aceea a dialecticii hegeliano-marxiste -, ci şi: tocmai în noţiunea şi în "practica" *Verwindung*-ului aşa cum este el dat în Heidegger se concentrează moştenirea dialecticii (şi deci a metafizicii) care încă mai viază în gândirea diferenţei. Trecerea heideggeriană dincolo de metafizică are aparenţa unei depăşiri dialectice, însă se gândeste ca fiind diferită tocmai deoarece e *Verwindung*; dar fiind astfel, continuă şi ceva ce e propriu dialecticii. Acest raport de depăşire-distorsiune este de altfel deja exemplificat prin vestirea nietzscheană a morţii lui Dumnezeu. Această vestire nu este enunţarea metafizică a neexistenţei lui Dumnezeu; voieşte a fi adevărata luare de act a unui "fapt", dat fiind că moartea lui Dumnezeu este chiar, înainte de toate, sfârşitul structurii stabile a fiinţei, deci şi a oricărei posibilităţi de a enunţa că Dumnezeu există sau nu există. Ce este, totuşi, atunci? Tezã care nu e metafizică, ci istoristă, şi care luând act că Dumnezeu a murit, încarcă totodată acest fapt cu strictete, cu valoare, cu necesitate "logică", în sensul lui "tot ce e real e raţional"? Se poate predica nihilismul ca adevăr ce se cere recunoscut ? Noţiunea heideggeriană a *Verwindung*-ului e strădania cea mai radicală de a gândi fiinţa în termenii unei "luări de act" care este totdeauna şi o "luare de rămas-bun", pentru că nici nu o întâlneşte ca structură stabilă, nici nu o

înregistrează şi nu o acceptă ca necesitate logică a unui proces. *Verwindung* e modul în care gândirea gândeşte adevărul fiinţei înţeles ca *Ueberlieferung* şi *Geschick*. În acest sens, ea este sinonimă cu *An-denken*, celălalt termen, mai uzual, cu care Heidegger, în operele sale târzii, desemnează gândirea ultrametafizică, gândirea care reaminteşte fiinţa: dar care, tocmai prin aceasta, nu o face niciodată prezentă, ci totdeauna o aminteşte ca deja "plecată" (e nevoie "să lăsăm să se ducă fiinţa ca fundament", spune conferinţa *Zeit und Sein*)[7]. La fiinţă nu se accede în prezenţă, ci numai în amintire, pentru că (sau pur şi simplu: iar asta înseamnă că) ea nu se defineşte niciodată ca ceea ce stă, ci numai ca ceea ce se transmite: fiinţa e trimitere, destinare. Fapt ce înseamnă însă şi că, într-un fel oarecare, gândirea ultrametafizică nu poate decât să lucreze cu noţiunile metafizicii, declinându-le, distorsionându-le, reîntorcându-se la ele, de la ele, trimiţându-şi-le ca patrimoniu propriu. Lucrarea lui Heidegger de după cotitura din anii '30 e un colosal efort de regândire, de rememorare şi de declinare a tradiţiei metafizice. Deoarece nu dispunem de un acces pre-categorial sau transcendental la fiinţă, care să dezmintă şi să ştirbească autoritatea categoriilor obiectivante ale metafizicii, nu putem face altceva decât să luăm aceste categorii drept "bune", măcar în sensul că nu le avem decât pe ele; dar aceasta fără nici o nostalgie pentru alte categorii, care ar putea fi mai adecvate şi mai adaptate fiinţei aşa cum este (deoarece fiinţa nu este deloc). *Verwindung*-ul consistă însă în a le lua acestor categorii exact ceea ce le constituia ca metafizice: pretenţia de a accede la un *ontos on*. Odată luată această pretenţie, ele "valorează" acum doar ca monumente, ca moştenire căreia i se aduce acea *pietas* ce se cuvine urmelor a ceva ce a viețuit. *Pietas* e probabil un alt termen care, împreună cu *An-denken* şi cu *Verwindung*, poate fi acceptat ca să caracterizeze gândirea slabă a ultrametafizicii.

Pietas e un termen care evocă înainte de toate mortalitatea, finitudinea şi caducitatea: ce anume înseamnă, radical, a gândi fiinţa sub semnul caducităţii şi al mortalităţii? "Programul" unei ontologii slabe consideră că o asemenea transformare în modul de a gândi trăsăturile fundamentale (sau, fie ele şi numai caracteristice, descriptive) ale fiinţei, are importante consecinţe, de care gândirea abia a început să ia act: sunt acele răsturnări care fac să devină substanţială vestirea morţii lui Dumnezeu şi care, potrivit lui Nietzsche, sunt destinate să umple următoarele veacuri ale istoriei noastre. *Transcendentalul, cel care face posibilă orice experienţă de lume, este caducitatea*: fiinţa nu este, ci vine-către, poate şi în sensul de a veni-lângă, ce însoţeşte, ca şi caducitatea,

orice reprezentare a noastră. Ceea ce priveşte obiectitatea obiectelor nu este faptul lor de a sta-în-faţă, rezistându-ne în chip stabil (*gegen-stand*), ci venirea-lor-către, faptul lor de a consista numai în virtutea unei aperturi care e constituită ca atare - ca în analiza existenţială din *Sein und Zeit* - de către anticiparea decisă a morţii. Întâmplarea - *Er-eignis*-ul în multiplele sensuri pe care Heidegger le atribuie acestui termen - este cea care lasă să subsiste trăsăturile metafizice ale fiinţei pervertindu-le cu ajutorul explicitării constitutivei lor caducităţi şi mortalităţi. A aminti fiinţa vrea să spună a aminti această caducitate; gândirea adevărului nu e gândirea care "întemeiază", aşa cum crede metafizica, inclusiv în versiunea ei kantiană; ci aceea care, oferind în prezenţă caducitatea şi mortalitatea tocmai ca ceea ce face fiinţa, săvârşeşte o *exfundare*.

Atât conţinutul - trăsăturile fiinţei metafizice, regândite şi exfundate - cât şi forma gândirii *Verwindung*-ului - o legitimare care nu se mai revendică de la structura fiinţei şi nici măcar de la o lege logică a istoriei, ci de la o "luare de act", deci într-un anume sens, încă istoristă - sunt moduri în care gândirea slabă primeşte şi continuă moştenirea dialecticii punând-o în conjuncţie cu diferenţa.

Dacă însă este astfel, pare că gândirea ce se străduieşte să gândească fiinţa în aceşti termeni este slabă şi din cauza altei slăbiciuni: lipsa unui autentic proiect propriu, pura reparcurgere parazitară a ceea ce a fost deja gândit, cu o intenţie substanţial edificatoare şi estetică: acea retrăire a trecutului ca trecut, exclusiv cu scopul de a ne bucura de el printr-un soi de degustare de anticărie. Mare parte din gândirea actuală a deconstrucţiei poate pusă şi ea alături sub această acuză; acuză care, fireşte, este cu atât mai convingătoare, cu cât se presupune ca vădit că sarcina gândirii este alta, este sarcina unei construcţii, a unei funcţionalităţi istorice (şi politice) asupra căreia e îngăduit să nutrim multe dubii, cel puţin în ceea ce priveşte, mai specificat, filosofia.

La baza acestei slăbiciuni a gândirii în faţa existentului, prin care a gândi ar însemna doar a lua act în chip degustativ de formele spirituale ce au fost transmise, pare să se afle umbrirea noţiunii de adevăr. Conexiunea gândirii slabe cu hermeneutica, de altfel, pare a atesta caracterul întemeiat al acestor bănuieli. Dacă fiinţa nu este, ci se transmite, gândirea fiinţei nu va fi altceva decât re-gândirea a ceea ce a fost spus şi gândit; astfel de regândire, care este gândirea autentică (dat fiind că nu este gândire măsurătoarea ştiinţei sau organizarea tehnicii), nu poate proceda printr-o logică a verificării şi a rigorii demonstrative, ci numai prin intermediul vechiului instrument eminamente estetic al intuiţiei.

Intuiția, însă, nu e o invenție a gândirii slabe; ea, dimpotrivă, e strâns legată de o concepere metafizică a evidenței, a portanței de adevăr a iluminării interioare, a surprinderii principiilor prime.

Obiect suprem al *nous*-ului, al inteligenței intuitive, sunt tocmai principiile prime. Ce soi de cult al intuiției poate avea o gândire care, pe urmele lui Heidegger, gândeşte ființa ca ceea ce nu se poate niciodată da în prezență, ci e întotdeauna doar obiect al reamintirii? Trebuie citită în lumina unor expectative "slabe" scrierea lui Heidegger *Despre esența adevărului* . Dintre cele două semnificații ale adevărului pe care el le identifică - adevărul ca şi conformitate a propoziției cu lucrul şi adevărul ca libertate, prin urmare ca apertură a orizonturilor întru care orice conformitate devine posibilă - e desigur just s-o preferăm pe aceasta din urmă. Cu toate acestea, nu în sensul metafizic al unui acces la originar care să devalorizeze orice procedeu de verificare a "adevărurilor" luate fiecare în parte, care se dau drept conforme şi verificabile. Este tot aşa de just - iar lecturile recente din Heidegger o fac mai mult decât frecvent - să ne aşteptăm ca punerea în lumină a acestor două semnificații de adevăr să elibereze în sfârşit adevărurile luate în parte (verificate, conforme etc.) în esența lor de rezultate ale punerii în act a unor procedee; procedee care, departe de a fi subapreciate în numele unui acces mai originar la ființă, ajung să fie în fine recunoscute ca unicele căi disponibile pentru o experiență a adevărului. Libertatea pe care scrierea lui Heidegger o indică drept esență a adevărului este probabil şi, sau poate este exclusiv, libertatea în sensul literal al cuvântului, aceea pe care o trăim şi o exercităm ca indivizi care trăiesc într-o societate. Trimiterea la libertate joacă deci rol, aici, de pură şi simplă de-stituire a pretențiilor "realiste" ale criteriului conformității; adică de un alt mod de a formula doctrina jocurilor lingvistice a lui Wittgenstein: adevăratul-conform (verificat după regulile fiecărui joc) e situat în orizontul deschis al dialogului dintre indivizi, grupuri, epoci. Ceea ce deschide orizontul adevărului, cuprinsul în care verificări şi falsificări de propoziții devin posibile, este *Ueberlieferung*-ul, *Ge-schick*-ul. În acest fel, însă, respectul pentru procedeele prin care adevărul se atinge şi se consolidează în feluritele limbaje ale rațiunii, şi pentru natura procedurală a adevărului însuşi, nu e impus în numele vreunei întemeieri ontologice a acestor limbaje (chiar de-ar fi doar utilitatea "vitală" a cutărei sau cutărei proceduri, într-o versiune banalizată a pragmatismului), nici în numele posibilității de a raporta aceste proceduri la o structură normativă de bază (ca în cazul "kantianismului semiotic" al lui Apel), ci numai în virtutea unei *pietas* față

de ceea ce am primit ca moştenire. Regulile jocurilor lingvistice nu se impun nici în numele vreunei funcţionalităţi demonstrate a acestora (de-ar fi doar funcţiunea de a ne asigura acel bine care este convieţuirea ordonată împreună cu ceilalţi, sau organizarea muncii sociale pentru a ne apăra de natura ostilă), nici în numele unei fondabilităţi a lor în vreo meta-regulă de tip trancendental, care ar fi "funcţionarea naturală" a raţiunii, ci numai în numele acelui ireductibil sentiment de respect pentru monumente, care ne vorbesc în acelaşi timp de caducitate şi de durată în trans-misiune. Acest sentiment nici nu este "unul"; ca şi frumosul, pe care indivizi, grupuri, societăţi şi epoci îl recunosc ca atare recunoscându-se în el (deci constituindu-se ca grupuri) e din timp în timp diferit, tot astfel, *pietates* sunt şi ele istoriceşte diferite, posibila lor lărgire spre alte conţinuturi şi alte tradiţii, în care constă apoi devenirea adevărului, se produce numai pe baza unor concrete operaţii persuasive: iar de aceasta se ocupă hermeneutica, cea care, la Heidegger, a devenit sinonimul însuşi al filosofiei.

Dacă voim să rezumăm ce anume gândeşte o ontologie slabă despre noţiunea de adevăr s-ar putea începe prin a spune că: a) adevărul nu e obiect al unei prize noetice de tipul evidenţei, ci rezultat al unui proces de verificare, care îl produce în respectul unor anume procedee dintotdeauna date din timp în timp (proiectul de lume care se constituie ca fiinţă-în-deschis); el, cu alte cuvinte, nu are o natură metafizică sau logică, ci retorică; b) şi verificările, ca şi stipulările, se petrec într-un orizont dominant, apertura despre care vorbeşte *Vom Wesen der Wahrheit*, care e spaţiul libertăţii raporturilor interpersonale, al raporturilor între culturi şi generaţii; în acest spaţiu, nimeni nu porneşte de la zero, ci întotdeauna de la nişte fidelităţi, apartenenţe, legături. Orizontul retoric al adevărului (sau putem zice chiar: hermeneutic) se constituie în acest mod liber, dar "impur", în analogie cu acel simţ comun despre care vorbeşte Kant în *Critica facultăţii de judecată*. Legăturile, privinţele, apartenenţele sunt substanţa pietăţii /*pietas* /: aceasta conturează, dimpreună cu o logică-retorică a adevărului "slab", şi bazele unei posibile etici, în care valorile supreme - cele care ţin loc de bunuri în sine, nu în vederea a altceva - sunt formaţiunile simbolice, monumentele, urmele trăitului (tot ceea ce se oferă interpretării şi o stimulează; o etică a "bunurilor", înainte de o etică a "imperativelor"); c) adevărul e rod de interpretare nu pentru că prin procesul interpretativ s-ar ajunge la o cuprindere directă a adevăratului (de exemplu, acolo unde interpretarea e înţeleasă ca descifrare, dezvăluire etc.); ci pentru că numai în procesul interpretativ, înţeles mai întâi de toate

prin raportare la sensul aristotelic de *hermeneia*, *expresie*, *formulare*, se constituie adevărul; d) în toate acestea, în concepţia "retorică" a adevărului fiinţa experiază capătul amurgului ei (potrivit viziunii heideggeriene a Occidentului ca pământ al amurgului fiinţei), îşi trăieşte până la capăt slăbiciunea ei; ca în ontologia hermeneutică heideggeriană, ea devine acum numai *Über-lieferung*, trans-misiune, dizolvându-se şi în procedee, în "retorică".

Nu există îndoială că, regândite astfel, trăsăturile fiinţei şi ale adevărului în termeni slabi, gândirea - în sensul de gândire filosofică, gândire a fiinţei - nu va mai putea să-şi revendice poziţia de suveranitate pe care metafizica i-a atribuit-o - cel mai adesea, printr-o înşelătorie ideologică - faţă de politică şi de practica socială. O gândire slabă, care este slabă mai întâi de toate şi în principal din cauza conţinuturilor ei ontologice, a modului ei de a concepe fiinţa şi adevărul, este şi o gândire care, drept urmare, nu mai are motive să-şi revendice suveranitatea pe care şi-o revendica gândirea metafizică faţă de practică. Aceasta, însă, va indica o slăbiciune şi în sensul acceptării existentului şi a ordinii sale date, şi deci o incapacitate de critică, fie teoretică, fie practică? Spus în alţi termeni: a vorbi de slăbiciunea gândirii înseamnă şi să teoretizezi o forţă proiectuală diminuată a gândirii înseşi?

Să nu ascundem faptul că problema există, chiar dacă ceea ce importă nu este, îndeosebi, să punem pe baze noi raportul dintre gândire şi lume, ci să repropunem problema sensului fiinţei; dintr-o regândire ultrametafizică a acestui sens, cu tot ceea ce comportă el pe planul gramaticilor noastre conceptuale, poate să se nască şi o nouă "dispunere" a raportului dintre filosofie şi societate, despre care deocamdată ştim prea puţin. Cât despre proiectualitate, însă, care, de altfel, în experienţa postmodernă, fie în arte, fie în existenţa socială, pare să piardă mult din emfaza pe care mentalitatea metafizică i-o atribuia, gândirea *Verwindung*-ului nu renunţă deloc la ea. Regândirea *an-denkend* / reamintitoare - n.tr./ a metafizicii şi a lumii ei, deci şi a structurilor de dominare şi de disciplinare socială care corespundeau, este un proiect care poate justifica o sarcină; însăşi de-construcţia de origine derrideană nu e deloc o pură şi simplă formă de degustare estetică aşa cum apare adeseori (şi cum chiar este, în anumite manifestări ale ei).

O ontologie slabă, care gândeşte fiinţa ca trans-mitere şi ca monument, tinde evident să privilegieze *canonul* în dauna excepţiilor, patrimoniul constituit şi transmis, faţă de iluminările profetice. Însă patrimoniul transmis nu e un ansamblu unitar, e un joc foarte plin de

interferențe; posibilitatea noului, și deci și a schimbării "paradigmelor", dacă voim s-o spunem în maniera lui Kuhn, deși nu poate veni dintr-o întâlnire mitică cu exteriorul - cu precategorialul, cu "natura", cu lucrurile așa cum sunt - subsistă totuși în măsura în care *Ge-schick* nu este numai transmiterea de *Wirkungen*, adică de efecte care s-au desfășurat și sunt prezente ca și constitutive ale proiectului nostru de lume, ci și de urme, de elemente care nu au devenit lume: acele ruine acumulate de istoria învingătorilor la picioarele îngerului lui Klee; pietatea pentru aceste ruine este singurul punct de pornire al revoluției, mai mult decât orice proiect altfel legitimat în numele vreunui drept natural sau decât orice curs necesar al istoriei.

A identifica noul cu *altul* ca altă cultură - fie ea cultura unor civilizații diferite, sau a unor jocuri lingvistice diferite, sau și lume virtuală conținută în urmele tradiției noastre, care nu au devenit niciodată dominante - toate acestea înseamnă a experia diferența ființei nu atât ca mod al ei de a se da într-un loc diferit, într-un fond originar, și deci tot ca o ființare; ci a o vedea ca interferență[8], voce murmurată, *Gering*[9] ; a însoți ființa în amurgul ei și a pregăti astfel o umanitate ultrametafizică[1].

[1] Ne permitem o scurtă mențiune cu privire la termenul de *"ultrametafizică"* el semnifică, mai exact, o situare *"mai-presus-de*-metafizică", situare ce nu e sinonimă cu "depășirea", ci cu "slăbirea" metafizicii. Același "mai-presus" ar trebui adoptat în traducerea tuturor termenilor ce cuprind nietzscheeanul *"über"*. Pentru comoditatea sintaxei, suntem însă nevoiți să preferăm prefixul latin *ultra*, așa cum procedează și italiana (n. tr.).

NOTE

[1] Pentru acest concept, de întemeiere hermeneutică, îmi permit să trimit la studiul *Verso un'ontologia del declino* (*Către o ontologie a declinului* /, cuprins în cartea mea *Al di là del soggetto* / *Dincolo de subiect* /, Feltrinelli, Milano, 1981. (În românește, lucrarea a apărut în Ed. Pontica, Constanța, 1994, în trad. ns. - n.t.).

[2] J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, 1960; trad. it. de P. Caruso, Il Saggiatore, Milano, 1963.

[3] *Tezele* sunt traduse în italiană în vol. *Angelus Novus*, sub îngrijirea lui R. Solmi, Einaudi, Torino, 1962.

[4] Cf. K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, 1973; trad. it. de G. Carchia, Rosenberg și Sellier, Torino, 1977. Despre Apel vezi și studiul *Esiti dell'ermeneutica*, din *Al di là del soggetto*, cit.

[5] Cf. *Critica della ragione dialettica*, trad. cit., vol. I, p. 77.

[6] Cf. M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (*Studii și discursuri*), 1954; trad. it. de G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 45.

[7] Cf. M. Heidegger, *Zur Sprache des Denkens*, Niemeyer. Tübingen 1969, pp.

5-6.; trad. it. *Tempo ed essere*, sub îngrijirea lui E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980.

[8] Îmi permit să trimit aici la studiul meu *Difference and Interference: on the Reduction of Hermeneutics to Anthropology*, în "Res", Harvard, n. 4, toamna 1982.

[9] Cf. *Saggi e discorsi*, trad. it. cit., p. 121-122.s

Pier Aldo Rovatti

TRANSFORMĂRI ÎN CURSUL EXPERIENȚEI

1. Nietzsche, un preambul

Omul, a spus odată Nietzsche, se duce de-a rostogolul din centru, către X. Se depărtează de propriu-i loc cert, către un loc incert, o necunoscută. Putem oare încerca să indicăm, să descriem, sau să povestim această necunoscută? Poate că da, însă, mai degrabă decât să povestim despre un loc neobișnuit, se cere să înțelegem ce înseamnă acea "rostogolire". Omul ce se duce de-a dura este oare omul decepției complete, al ironiei negative, "cel de pe urmă om", care de-acum a învățat să înghită orice, și care știe să accepte, făcând cu ochiul, ironic, orice nihilism? Ori poate că există un dincolo? Iar acest dincolo este oare dispersarea a tot ce am gândit prin noțiunea de subiect? Pur joc de interacțiuni, de convenții, combinatorie de simulacre fără referent? Sau poate că e de presupus vreo "logică" a descentrării subiectului care să reușească să descrie, în același timp, ce anume se întâmplă cu omul când se îndepărtează de centrul său și care este acel teren, ce mai întâi de toate trebuie recunoscut, și pe care un nou "sens" se poate produce?

Până una-alta: ce altceva este pierderea centrului dacă nu declarația, sau ratificarea faptului că gândirea "forte" este imposibil de susținut de acum încolo? Situația tipică a gândirii "forte" este în fond aceea în care gânditorul și lucrul gândit, adică cine gândește și ce anume se gândește, sunt solidare: se țin ca într-o strânsoare, într-o corespondență specular ă. Situatia pe care Nietzsche o vede este caracterizată, însă, de posibilitatea pierderii de sine: omul a ajuns dinaintea unei limite; un pas dincolo, și va putea să se afunde, se va putea pierde complet. Locul în care sensul va putea să se reactiveze e de întrezărit numai de aici, în chip dramatic. E un loc imposibil? Am avea multe motive ca să declarăm de netrecut această limită: ca să elaborăm o logică a renunțării ce ne-ar permite să trăim fără valori. "Ultimul om" este omul compromisului, care a învățat să conviețuiască cu nimicul. Acel pas în plus e o aventurare dificilă: pragul ascunde un alt prag, și oricând ne vom găsi din nou în fața lui atâta timp cât vom fi pornit la drum pe o cale întortocheată,

accidentată, foarte lungă şi istovitoare. Imaginea drumului e metaforică (însă metafora nu e şi ea tot o călătorie?). Ea indică o stare de spirit, o atitudine a noastră, un mod de viaţă. În *Omenesc, prea-omenesc* citim despre "o neînfricată plutire în spaţii, pe deasupra oamenilor, a obiceurilor, a legilor şi a cântăririi originare a lucrurilor". O plutire în spaţii? Nietzsche va relua şi va corecta continuu această idee de "uşurinţă" şi de "libertate": prăpastia trage în jos şi spirala necesităţii continuă să se înfăşoare nod. Nu e posibil să te eliberezi în zbor şi să cuprinzi liber spaţiul ca o pasăre în văzduh: poate că unica alternativă este să înveţi să te târăşti imitând şarpele, deoarece doar alipindu-ne pământului am avea o posibilitate de a ne înălţa deasupra lui.

În încheierea unui foarte cunoscut fragment postum al său (iunie 1887), Nietzsche încearcă să sugereze o imagine a "ultraomului" şi se întreabă: "Care oameni se vor dovedi atunci cei mai tari?" Şi răspunde: "Cei mai moderaţi, aceia care nu au *nevoie* de principii de credinţă extremă, aceia care nu doar că admit, dar şi iubesc o bună parte din întâmplător, din absurd, aceia care ştiu să gândească, privitor la om, cu o însemnată reducere a valorii lui, fără a deveni prin asta mărunţi şi slabi: cei mai avuţi în sănătate, cei care sunt la înălţimea majorităţii nenorocirilor - oamenii care sunt siguri de puterea lor şi care reprezintă cu conştient orgoliu forţa atinsă de om". (*Opere*, vol. VIII, I, p. 206).

Pe lângă aceasta, într-un fragment intitulat "Viziune cuprinzătoare", putem citi: "Caracterul *ambiguu* al lumii noastre moderne - aceleaşi simptome ar putea însemna şi *decadenţă* şi *forţă*. Iar semnele ce marchează forţa, maturitatea împlinită, ar putea, în virtutea aprecierii tradiţionale (*înapoiate*), a sentimentului, să fie înţelese greşit ca *slăbiciune*. Pe scurt, *sentimentul*, ca *sentiment al valorii, nu e la înălţimea vremurilor. În termeni generali: sentimentul valorii este întotdeauna rămas în urmă*" (*Opere* , vol. VIII, II, pp. 118-119).

Iată două pasaje foarte problematice. Ideea de "forţă", pe care se sprijină mare parte din gândirea ultimului Nietzsche, şi ideea corelată cu ea, aceea de "slăbiciune", nu suportă identificarea de sens pe care Nietzsche însuşi ar voi să le-o confere. Nietzsche se află în faţa dificultăţii de a caracteriza pe cel puternic şi pe cel slab potrivit unui "sentiment" inadecvat de forţă şi de slăbiciune pe care totuşi nu poate să nu le folosească. Un mod de a simţi "înapoiat". Când spunem forţă şi slăbiciune, imaginea ce se asociază imediat în mintea noastră cu această pereche, şi care face parte din sentimentul acela al valorii adânc înrădăcinat în noi, ne pune pe o cale greşită. Cei mai puternici ar fi cei mai

moderați, fără ca însă să devină slabi. Se află aici, în joc, cel puțin două noțiuni de forță și tot două de slăbiciune. Nietzsche oscilează între ele încercând cu greu să distingă un nou spațiu semantic. Cred că, la bază, se poate întrezări afirmația pe care Nietzsche o face în alte locuri: omul e acum suficient de puternic încât să apară slab. Un paradox? În orice caz, pentru Nietzsche aceasta are o semnificație profundă: "plutirea în spații" (sau rămânerea pe dinafară) nu poate echivala cu o realizare împlinită și pozitivă strâns legată de dobândirea istorică a unei forțe, sau de ducerea la bun sfârșit a unui traiect omenesc, până la punctul în care "a duce greul" se transformă în "a fi puternic". Nu o dialectică de felul acesta ne va indica deosebirea.

E aici un drum dificil înlăuntrul nihilismului, prin care omul dobândește capacitatea de a-și abandona propriile-i lanțuri. Nietzsche sugerează că nu e vorba de a da înapoi, ci de a realiza o potențialitate datorită forței ce derivă tocmai din faptul că locuiește istoricește nihilismul. Nietzsche, însă, știe și că această forță e o capacitate autodistructivă, un risc abisal pe care omul și-l apropie de sine. Patosul acestei laturi tragice este, el însuși, în prim plan, pe scenă: imaginea e aceea a unei situații de echilibru instabil pe o mică suprafață de sprijin, un fel de stat în cumpănă care poate să producă deopotrivă dezvoltarea maximei potențialități, precum și prăbușirea definitivă. Nu mai e o dialectică aici, ci un drum care se bifurcă fără soluție. Cele două posibilități stau laolaltă: cumpăna aceasta este, după Nietzsche, situația omului contemporan. Cum poate o astfel de precaritate să fie cea mai mare forță? Suntem departe de felurile în care s-a repliat cea mai mare parte a culturii din perioada de după criză: acest om nu e marcat de pierdere și de sustragere, nu este omul a ceea ce e mai puțin rău; plecându-se, nu devine mai slab.

Aici ipoteza unei gândiri slabe are de a face cu transformarea unei forțe dobândite (iar Nietzsche face aluzie, adesea, chiar la o forță materială), o forță care este, în același timp, afirmare și autonegare. Ne gândim la eterna reîntoarcere din paginile lui *Zarathustra*: la dubla necesitate care o constituie. Este acolo o necesitate care îngreunează, o forță care atârnă greu, acea întoarcere greoaie a lucrurilor, un cerc care încătușează așa cum ne blochează valorile superioare, categoriile "adevărate" ale filosofiei, scopul ultim, unitatea lucrurilor, ființa lor. Dar mișcarea ce ne înlănțuie e dublată de o mișcare care începe. Ce anume este eterna reîntoarcere, dacă nu o necesitate "de alt fel"? "Cuprinderea spațiului" din *Omenesc, prea omenesc* nu mai e acum o situare în afară,

ci o stare înlăuntru, o cufundare. Nu mai e o mulțumire de sine, o ținere la distanță, ci o străbatere a greului, o așezare față-n față cu necesitatea.

Și din contră: dacă o îndepărtăm, necesitatea apare grea, de fier. Dacă o lucrăm dinlăuntrul ei, atunci nimicul care suntem noi nu mai e atât de înspăimântător. Roata destinului își urmează învârtirea: putem s-o privim din afară sau să sărim în interiorul ei. Ne putem preda înfricoșătoarei cazualități sau putem descoperi jocul întâmplării: e o alegere. Dacă vom avea forța să o facem, vom descoperi caracterul afirmativ al slăbiciunii. Jocul întâmplării, ca și jocul copilului pe malul mării, e o fluctuație, un fel de a te lăsa în voia lui. Dar nu înseamnă dependență, un mod de a fi pasiv, răbdător: necesitatea și-a pierdut rânjetul. Întâmplare și necesitate se conjugă în două moduri care sunt două stiluri de viață. Înfricoșătoare cazualitate și necesitate care apasă. Necesitate care ușurează și joc al întâmplării.

Putere și slăbiciune se împletesc și își schimbă sensul. Suntem prea rămași în urmă, ca să înțelegem: ne oprim în ambiguitate. Caracterul înapoiat al modului nostru de a simți, în fragmentul postum citat, trimite la caracterul de enigmă al eternei reîntoarceri. Explicația împinsă la limita ei, până la paradox, sfârșește în mister. Râsul lui Zarathustra e misterios: nici de bucurie, nici de durere, poate de stupefacție. Cum poate să existe o necesitate slabă? Cum să putem accepta destinul, transformându-l? Ce anume e această forță care ne îngăduie să fim slabi, și această nouă slăbiciune care pare a fi forța cea mai mare?

Ezitarea lui Nietzsche în fața unuia dintre pasajele capitale ale reflecției sale contează poate mai mult, pentru noi, decât pot conta actele sale de certitudine și de fermitate. Felul acesta de a se simți înapoiat ar putea fi punctul său de maximă înaintare într-un teritoriu care, chiar înainte de a fi explorat, poate fi desenat pe hârtie. O zonă a experienței e întrezărită de Nietzsche: acolo nu mai contează măsurile obișnuite, categoriile normale. E o enigmă de dezlegat: și nu se referă - așa cum s-ar putea crede - la o experiență de excepție. Nu e nevoie să urci în vârful muntelui sau să cobori în fundul prăpastiei. Experiența este chiar a noastră, cea de toate zilele.

2. *Local sau global. Peter Handke și Michel Serres*

Există o poezie a lui Peter Handke ce se intitulează *Transformări în cursul zilei* (*Lumea interioară din exteriorul interiorului*, trad. it. de B.

Bianchi, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 52-54). Începe astfel: "Atâta timp cât încă mai sunt singur, încă-s eu singur. / Atâta timp cât încă-s între cunoscuți,/ sunt şi eu cunoscut. Dar de îndată ce-s între necunoscuți - / Abia ce ies pe stradă - un pieton coboară-n stradă. / De cum urc în tramvai - un călător urcă-n tramvai".

Mai întâi un a fi înăuntru, în noi înşine. Apoi un a fi în afară, a deveni ceva, o categorie oarecare. Până ce, într-o înaintare de abstrageri reale, atunci când umplu ceva, sunt un conținut, iar când, în fine, mă depărtez, mai sunt doar un punct. "Apoi, ca să închei, m-aşez pe iarbă lângă cineva - şi sunt / în sfârşit un altul". Această concluzie ne surprinde puțin: dezechilibrează inerția interpretativă care probabil că a însoțit lectura noastră până acolo. Dar tocmai "a fi un altul" este elementul care interesează, iar acel "în sfârşit" arată ceva pozitiv care a fost atins. Un altul stă alături, aşezat pe iarbă, apropiat de unul ca şi el, sau ca noi.

Aceeaşi temă e dominantă în romanul *Ceasul adevăratei simțiri*. În felul unui Gregor mult mai celebru, Gregor Keuschnig se trezeşte într-o dimineață şi se descoperă transformat: în timpul nopții a avut un vis în care ucisese un om. E o trecere bruscă, un salt: noaptea/ dimineața, un vis/ deşteptarea. Nu e o trecere progresivă, ci o deviere bruscă de experiență, o transformare, poate acea "mică" variație - pentru că e vorba de o minusculă deplasare - care modifică în întregime stilul unei experiențe (vorbeşte despre ea Gilles Deleuze în *Dialogues*), o minusculă "catastrofă", s-ar putea spune. "Deodată nu mai fu el însuşi". E o deosebire foarte sensibilă între Gregor Samsa care devine, la Kafka, un gândac, şi unde elementul fundamental este privirea celorlalți, cum îl văd ei (dar acelaşi Deleuze, într-un mod foarte interesant, ne propune să citim acolo elementul-de-a-deveni-animal ca punct de fugă), şi Gregor Keuschnig care nu se schimbă prin nimic în exterior, ci îşi schimbă modul său de a-i vedea pe ceilalți şi a vedea lucrurile. "Însă lucrul care-l neliniştea cel mai mult era acela că devenise un altul, şi că trebuia totuşi să simuleze că nu se schimbase nimic." (trad. it. de L. Bianchi, Garzanti, Milano 1980, pp. 8-9).

Înainte de toate e un mod de a-ți da seama că realitatea e un "cuvânt urât". Gregor Keuschnig rătăceşte prin oraş, se uită: vede multe amănunte acolo unde mai înainte nu observase nimic. La o masă de cafenea unii fotografiază un copil: "Dar fotografia a fost făcută doar în clipa când copilul a surâs *realmente* ca un copil" (p. 136, cursivul meu). E clar că acest "realmente" are de a face cu dificultatea în care Gregor însuşi se găseşte, aceea de a se preface că totul a rămas ca înainte; ca şi în

momentul când, trebuind să intre în casă, pe cînd învârte cheia în broască, se străduieşte, ca şi cum ar avea o oglindă în faţă, să-şi semene cât mai mult posibil, adică să semene cu "realitatea" lui însuşi. Problema de a te adecva realităţii, şi deci lipsa de corespondenţă cu ea. Copilul se adecvează realităţii infantile: şi atunci este aplaudat, sunt nişte aplauze căutate, ca atunci când completează în chip stupid o frază din care lipseşte ultimul cuvânt, ca acesta să fie cuvântul rostit de el. "Şervetelul se pune pe ...? - Genunchi", răspunde cu exactitate copilul.

Al doilea fel de schimbare are loc într-o direcţie opusă, şi aici se află esenţialul metamorfozei: cum te apropii de lucruri. Alături de ele, - cum stai pe iarbă. Schimbare care se petrece fără să te gândeşti, sau cu o gândire slăbită, care doar presimte ceva, un fel de "conştiinţă accesorie". Te poţi aşeza "alături" de lucruri. Ce se-ntâmplă? Pare, în primul rând, că actele se multiplică: observăm un număr de acţiuni care mai înainte erau neglijate, sau chiar nu erau vizibile. E o răsturnare între relevant şi presupusul banal: gesturile banale devin ceva din care putem scoate nişte indicaţii, nişte semnificaţii importante pentru a înţelege cum e închegată experienţa noastră. Cel mai banal dintre gesturi, cum e cel de a te bărbieri: "Hotărî să nu se mai radă. Era o hotărâre, iar lucrul acesta îl făcu să se simtă uşurat. Apoi se bărbieri totuşi şi străbătu toată casa mândru de această a doua hotărâre" (p. 119). Pentru Handke, în această simplă frază se află problema unei succesiuni de hotărâri, de acceptări, de noi hotărâri, acceptări, iarăşi hotărâri, de raport între ceea ce faci, ce te gândeşti să faci, ce faci realmente, ce simţi după ce ai făcut; succesiune ritmată şi plină de oscilări, o accelerare a conţinuturilor şi a logicilor, o intensificare şi o oscilare, pe scurt toate lucrurile din care se compune o experienţă. "Adevăratul" mod de a simţi nu-i nici el altceva: multiplicare şi oscilare, joc frenetic între panică şi regăsirea siguranţei, între înlăuntru şi afară, prin multiplicarea registrelor.

Modul acesta de a simţi este "plăcerea" experienţei. Însă nu e punct de fugă, pentru că acel altul care putem deveni este în acelaşi timp deviere faţă de "cuvântul urât", dar şi recucerire a "normalităţii". Plăcere a ceea ce este normal: cucerire dificilă a unei astfel de plăceri, care totuşi pare la îndemâna oricui. În jurnalul *Greutatea lumii* (trad. it. de R. Precht, Guanda, Milano 1981) citim, de exemplu: "24 martie [...]. Cum, în momentul cel mai critic, voiam să cumpăr ziarele, ca să mimez în felul ăsta tracasarea zilnică" (p. 35). "Mimarea" nu este, bineînţeles, totuna cu "adecvarea" de mai-nainte. Sau: "Duminică, în dimineaţa aceea vioaie, întorcându-mă de la un magazin deschis şi păşind către următorul, mi-am

dat seama că-mi tot repetam în sinea mea: «La urma urmei sunt un om fericit»" (p. 126).

Să descoperi normalitatea este chiar descoperirea acelei fărâmiţări a experienţei, ţesătură oscilând între mişcări infime, care cere o observaţie de alt gen, o analiză fină. Nu sunt mişcările unui mare joc, ale jocului sau jocurilor cărora obişnuim să le atribuim un sens: microfizica normalităţii face să se schimbe semnificaţia parametrului temporal, şi acum timpul trebuie să-l simţim în acel joc mărunt al accelerărilor şi al încetinirilor, al anticipărilor şi al răsturnărilor "catastrofale". Aici acei timpi ai "înţelegerii" sunt alţii, sunt nelineari, nu sunt singulari, nu omogeni, şi sunt, totuşi, plini de sens, chiar unicii de acest fel, s-ar putea spune.

Protagonistul romanului *Înaintea loviturii de pedeapsă*, Josef Bloch, îl prefigurează pe Gregor Keuschnig: şi el trece prin multe locuri, iar hoinăreala lui e în acelaşi timp şi absolut întâmplătoare, şi semnificativă. Intră în funcţie memoria, acel depozit al trăirilor, e o ducere şi o întoarcere, însă memoria e doar un slab pol magnetic, şi totul se destramă în contingenţa unor gesturi extrem de scurte, pe care Handke, cu insistenţă, le decupează unul câte unul, atom cu atom, ca să ne facă să le vedem: " În local o găsi pe chelneriţă, care tocmai atunci spăla pe jos. Bloch întrebă de cea care dădea camerele. «Încă nu s-a sculat !», zise chelneriţa. Bloch luă şi el celălalt scaun de la aceeaşi masă şi se aşeză. Chelneriţa trecu în spatele tejghelei. Bloch puse mâinile pe masă. Chelneriţa se aplecă puţin şi destupă sticla. Bloch dădu scrumiera la o parte. Chelneriţa, în treacăt, luă de la o altă masă un suport de pus sub pahar. Bloch îşi dădu scaunul său puţin mai în spate..." (trad. it. de B. Bianchi, Feltrinelli, Milano, 1971, pp. 43-44). Sunt un fel de note de regie. Sau e un ochi care priveşte din afară ? Nu, căci totalitatea gesturilor şi a intervalelor dintre ele nu indică vreun obiect observat, ci o întretăiere de mişcări, de întrebări şi de răspunsuri. " Când chelneriţa se aşeză şi ea lângă el, după câteva clipe întinse un braţ ca s-o ia pe după mijloc; ea-şi dădu seama că el voia să facă numai aşa, un gest, şi se sprijini de spătar înainte ca el să poată să-i dea de înţeles că nu voia să fie decât un gest şi atât. Bloch voi să se justifice şi să ia pe chelneriţă de mijloc de-adevăratelea; însă acum ea se ridicase deja de pe scaun . Când Bloch dădu să se ridice şi el, chelneriţa o şi luase din loc. Acum Bloch ar fi vrut s-o pornească şi el pe urmele ei. Însă i se părea c-ar fi prea mult, aşa că părăsi localul " (p. 67). Prea devreme şi prea târziu. Orice experienţă de întâlnire nu este oare făcută din toată această întreţesere de opţiuni eşuate? În cazul de faţă, o neacordare alcătuită din atâtea acordări minuscule

eşuate: e însă posibil să găseşti în lumea experienţei acestui fapt "de a deveni un altul" vreun acord neeşuat? Acordarea este, oricum, dificilă, niciodată complet atinsă, şi cere un periplu complicat.

Peter Handke, şi el, ca şi Deleuze, vede, în acest sens, în copil un fel de conglomerat de experienţă ce are în el posibilităţi pe care nu le vom putea niciodată atinge la nivelul copilului real, dar care, în orice caz, pentru noi pot constitui o deschidere. Copiii - zice Handke tot în jurnal (însă tema e reprezentată cu nuanţe mult mai complexe în *Poveste cu fetiţă*) - care încep să-şi povestească între ei o experienţă obişnuită folosind cuvinte complet diferite, întrerupându-se unul pe altul, şi apoi, când ajung la sfârşitul povestirii, o încheie tot în felul acela, cu aceleaşi cuvinte (*Greutatea lumii*, p. 82).

Acordul e posibil: nu pentru că ar exista un model simţit care încă de la început conduce firul şi unifică diferenţele, sau modurile în care copiii îşi spun întâmplarea. Nu-i nici un text acolo, după care să se uniformizeze. Dimpotrivă: Handke, prin acest exemplu, care deplasează şi simplifică problema şi în acelaşi timp îşi vizualizează putinţa de rezolvare, zice că tocmai modul diferit de a povesti întâmplarea este cel care produce, prin faptul că e felurit, o aceeaşi încheiere. Poate că, pentru a înţelege mai bine, ne-am putea închipui un exemplu opus: nişte copiii care par să vorbească cu aceleaşi cuvinte despre unul şi acelaşi fapt, şi care apoi încep să se întrerupă unii pe alţii şi să spună lucruri diferite, ajungând până la urmă la concluzii diferite şi nemaiîntâlnindu-se niciodată.

În paginile iniţiale din *Trecerea de la Nord-Vest* (Minuit, Paris, 1980), Michel Serres îşi pune în scenă personajul: pe Zenon din Elea. Zenon, foarte conştient de paradoxurile lui, ca şi noi astăzi de ale noastre, porneşte din Atena ca să se îmbarce într-un loc precis de pe coastă şi de acolo să plece, adică să se întoarcă în Elea. Pe la jumătatea drumului îi vin în minte calculele lui: va trebui să înceapă să împartă, adică să dividă spaţiile şi timpii; ca să parcurgă fiecare bucată de drum va trebui ca mai întâi să ajungă la jumătatea acelei bucăţi. Zenon se blochează. Va ajunge el oare la Elea? Poate că nu. Şi va reuşi el să se clintească din Atena? Zenon, un alt Zenon acum, va trebui să plece din nou: s-a hotărât, deocamdată, să se tot deplaseze continuu, să facă de fiecare dată câte o deviere minusculă: nu va merge în linie dreaptă, ci va face nişte ocoluri în cerc, un fel de elipsă, un vârtej. Însă din nou va putea să-şi socotească mişcările şi iarăşi va fi blocat. E nevoie de o a treia călătorie şi, din nou,

de alt Zenon: aceasta e pesemne o călătorie inițiatică, desigur că peisajul e schimbat, nu mai este un parcurs pe care desenezi segmente și curbe, ci unul presărat cu obstacole (puse pe-acolo de vreun zeu?), și de probe - s-ar zice - de depășit. Poate că-i cu adevărat un zeu cel care a pus muntele acela uriaș pe care Zenon va trebui să-l ocolească într-un fel; iar vreun țăran o fi grămădit pământul acela care-i blochează drumul și vântul i-o fi adus în cale bariera aceea subțire de praf. Dar atomul acela mititel? Chiar și el îți stă în cale și, desigur, doar o întâmplare l-a pus chiar în locul acela. Va reuși Zenon să se întoarcă în Elea?

Există totuși, după Serres, un Zenon "adevărat", care n-a renunțat să calculeze și să deseneze hărți cu întretăieri de linii riguroase, însă acum știe bine că socotelile îl țin în loc. Acum o să-și tragă la sorți orice mișcare, o să se miște la întâmplare. Renunțare? Pierdere a oricărei speranțe raționale? Fatalism? Nimic din toate astea: e pentru că a înțeles în fine că rațiunea, calcularea aceea (modurile acelea de a socoti) nu sunt un lucru universal: sunt chiar un caz singur și atâta tot. Rațiunea e o singularitate printre atâtea altele; toate rațiunile sunt locale, busole parțiale, relative. A înțelege această limită vrea să însemne, pentru Serres, a pricepe că pentru Zenon cel imaginar (adică pentru fiecare dintre noi) Elea nu e un loc și un timp dat: nu e amplificarea rațiunii noastre. Elea (cu alte cuvinte, identitatea noastră) constă mai degrabă în călătoria însăși: într-un fel de *randonnée*, zice Serres, un ocoliș, o învârtire, un mers în cerc, dar și un *random*, întâmplare, opțiune, șansă și, desigur, și risc.

Ținuturile de la nord-vest, aproape de marginile polului nord, sunt o împletitură de crestături, de nesfârșite și complicate strâmtori, de obstacole nenumărate pe care hărțile nu le pot consemna cu precizie, o mare năpădită de mii și mii de arhipelaguri și de insule. Insule? Nici nu sunt insule adevărate: e ca și cum fiece insulă, dacă te uiți bine, ar avea în ea o altă mare în care se află alte insule. Și totuși, unica noastră posibilitate este de a porni la drum pentru că numai pe acolo se poate trece. La "global" nu se poate renunța: iată ce spune Serres. Putem și trebuie să înfăptuim o răsturnare în experiența noastră limitată de zi cu zi, dar cum e cu putință o răsturnare în "global"? Și ce anume devine "globalul " acesta însuși? Pare să fie o dublă răsturnare. Mai întâi, aproape o dare peste cap a termenilor, o amețitoare inversare. Cum am văzut deja, Zenon se va putea mișca din loc după ce va fi înțeles că spațiul omogen, timpul cu măsură reversibilă, spațiul și timpul care ritmează toate actele noastre practice, nu sunt decât un caz particular. "Globalul" este un "local" istoricește sedimentat: o falsă globalitate. O nemaipomenită voință de

putere a exagerat acest punct până la a-l face să coincidă cu totalitatea. Ne vom putea oare vreodată convinge că adevărata totalitate e făcută din mişcări locale, din părţi ale unei călătorii fără capăt şi mereu alta? Şi că ordinea şi dezordinea sunt în permanentă atingere, iar contingenţa este ritmul tuturor lucrurilor? Că viaţa însăşi este dirijată, de la o ordine la alta, către dezordine? Şi că există aici un *alt* sens, care nu mai poate fi redus la un model?

Acest "global" pe care Serres îl întrevede printr-un act de imaginaţie filosofică, deşi cu un ochi întors către termodinamica structurilor disipative şi către matematica topologică a catastrofelor, nu e un alt tărâm, o a doua lume: exemplul care revine în permanenţă este cel al fiinţei vii numite om. Problema "globalului" este în întregime condensată în întrebarea, din ce în ce mai puţin lămurită: ce este viaţa? Numai începând să răspundem la această întrebare, alte întrebări vor deveni legitime şi dotate cu sens: ce este istoria? Viaţa e o complexitate, un regulator şi un schimbător al unor timpuri diferite: contingenţă şi dezordine nu-i sunt acesteia reziduurile ei iraţionale, ci cheile de acces. E cu putinţă o ştiinţă a contingenţei?

Ceea ce ştim bine este că ştiinţa pe care o avem noi despre global nu ne este de ajuns, pur şi simplu pentru că e o explicaţie ce nu explică. Iată-ne direct în plinul scenariului nostru cultural. Însă chiar avem nevoie cu adevărat de vreo explicaţie? De vreun global? Şarja de inventivitate teoretică pe care un autor ca Serres o comunică, dincolo de optimismul său "ştiinţific", ne pune în gardă: fără o încercare de acord asupra a ceea ce credem noi că poate fi "globalul", răsturnându-l, schimbându-i semnul şi natura (însă rămânând egală cu sine cerinţa însăşi), mişcările mici întâlnite la Handke riscă să rămână mute. Însă mai e ceva: o să existe permanent un "local" care va cere adecvare, o lege pe care n-o să reuşim s-o singularizăm, o "realitate" de care vom putea râde, continuând însă să-i împrumutăm acest nume. Va rămâne permanent dubiul că "normalitatea" recucerită sau numai întrevăzută, este doar o simplă derivă, o neînsemnată variaţiune pe la margini. N-avem altă alegere; sau e numai o chestiune de ordin practic? N-o să ne clintim nicicând din Atena; sau asta e numai pentru că nu izbutim să pricepem în care anume călătorie suntem noi plecaţi acum?

3. Realul imposibil al lui Lacan

Considerat un metafizician, Jacques Lacan ne poate servi, dimpotrivă, un exemplu de depotențare a gândirii chiar în direcția pe care încercăm noi să o urmărim aici. "Rostologirea" nietzscheană probabil că poate fi reprezentată ca o întretăiere topologică a modalităților experienței. Toată lucrarea aceea teoretică trudnică a lui Lacan constă în faptul de a ne spune că, dacă subiectul e în afara centrului, faptul nu echivalează cu o pură derivă. Oricum l-am considera noi, Lacan ne îndeamnă la o misiune filosofică de "construcție" acolo unde orice punct solid de teorie pare să se piardă. Necesitatea şi imposibilitatea, zice Lacan, pot şi chiar trebuie să se conjuge între ele: şi una şi cealaltă, în felul cum sunt croite, îşi schimbă identitatea. Iar subiectul odată cu ele.

Exemplul e iubirea. În seminarul din 1972-73 (*Encore*, trad. it. de G. Contri, Einaudi, Torino 1983) iubirea e înțeleasă ca "întâlnire a două trasee de exil". Două locuri de absență care totuşi se întâlnesc, se ating, într-o contingență. O tangență care nu poate deveni suprapunere: exilul de fapt nu va fi înlăturat, nu va putea să existe nici o conciliere. Contingența, cu toate acestea, dacă este prima, ea singură nu epuizează jocul multiplu al dimensiunilor. În acelaşi timp, iubirea caută să fie necesară. Cu o expresie familiară, am putea spune că voim să trăim idealizarea lui totdeauna în acum, adică iubirea cată să fie veşnică. Există o întâlnire, există un acum: această întâlnire are pentru noi valoarea lui totdeauna. Acest totdeauna este necesitatea care nu încetează de a fi; în acum există cerința de a nu înceta să fie. Iubirea trebuie să fie ceva care nu încetează: iată necesitatea ei.

Însă nu-i de ajuns.Mai mult, îi mai lipseşte acestei descrieri dimensiunea poate cea mai importantă, anume felul cum se articulează toate astea. Această întâlnire contingentă nu se sustrage înfricoşătoarei cazualități numai pentru faptul că se agață de un pururi la fel: întâmplarea ar dispărea în idealitate. Există ceva aparent mai dramatic care complică jocul, depotențându-l. Pentru a putea lua, trebuie să adaugi. Acum-ul şi totdeauna îşi pierd abstracta lor deplinătate numai dacă reuşim să le ancorăm la niciodată, la imposibil. Întâlnirea se petrece într-un punct sau pe o mică ieşitură de stâncă de care ne agățăm ca să nu ne scufundăm: dar această scufundare este esențială. Este realul, potrivit lui Lacan, cel care ne face să ne scufundăm, cel care ne trage în jos. Realul, adică imposibilitatea. Scufundarea este imposibilitatea lui a nu înceta: nu există

opoziție între necesitate și contingență, ba chiar ambele sunt de aceeași parte, prin existența unei limite, a ceva care nu e posibil.

"A nu înceta să" nu înseamnă, pentru Lacan, atât a nu înceta de a fi, ci a nu înceta de a te scrie, de a te înscrie, ca și cum în acel acum, în întâlnire, a nu te scrie ar putea să înceteze: ar exista în el o plenitudine, o scriitură completă. Ca atare, luată singură, contingența este încetarea iluzorie de a nu te mai scrie, ca și cum acea "tindere către" a necesității ar ocupa toată scena, ar umple contingența. Într-un text colateral la *Encore*, redat de elevi ai lui Lacan, această necesitate este exprimată grafic ca ipoteză a existenței unui anume X pentru care nu se dă absență, sau, cu alte cuvinte, se aboleşte, cel puțin într-un punct, castrarea. Ipoteza excepției. Însă voit Lacan e mai nuanțat: nu punctul de rezolvare îl interesează, cât întreaga mișcare a dimensiunilor.

În această mișcare există un " nu " care se deplasează. Există ceva care încetează, care nu încetează, care încetează de a nu. Ce anume menține contingența ? Ce anume face ca cele două trasee de exil să nu explodeze în direcții opuse, să nu devină adevărate exiluri, străine și îndepărtate ? Totdeauna și niciodată intră în acum: un punct de sprijin întreține și transformă iluzia. Tocmai pentru că suntem suspendați, pentru că *totdeauna* e slăbit, nu poate fugi pe tangenta purei imaginații, întâlnirea are loc, și există iubire.

Nietzsche: trebuie să fim moderați. Lestul imposibilului moderează fuga simplă, slăbește iluzia, realizează acum-ul gândirii. Nu e posibil să te iluzionezi doar, nu putem doar să-l posedăm pe totdeauna: când ne găsim în această situație, ne este barată iluzia duratei fără limită, anume că ar exista o secvență de acum-uri fără goluri și fără căderi. Nu putem să-l posedăm pe totdeauna: și totuși acesta se dă. Pe de altă parte nu putem nici să ne încredem numai în niciodată: ar fi o ieșire a noastră din scenă, un a nu mai fi aici. Nu-l putem poseda pe niciodată: și totuși el ne îngăduie întâlnirea.

Lacan încearcă să descrie o formă de experiență care probabil că este aceea pe care o trăim continuu. Dacă realitatea nu s-ar dovedi imposibilă, am crede în necesitatea absolută și atotputernică, nu am fi niciodată de vreo parte anume, într-o contingență precisă. Contingența, atunci, nu este întâmplarea fericită: și într-adevăr nu e întâmplarea oarbă. Întretăierea de cercuri prestabilită de Lacan arată că acum-ul, întâlnirea, cere noi analize. Nu vom putea niciodată să recunoaștem acest moment, acest acum, dacă nu ar exista umbra cu efect de perspectivă a lui totdeauna care ne permite să ne bucurăm de ea: dar e întocmai o umbră, o

variație slabă a necesității. Realul nu se poate spune; de aceea, după Lacan, îl putem trăi și putem da un sens la tot ceea ce spunem.

4. Ce înseamnă gândire slabă ?

Într-un sens restrâns "gândire slabă" înseamnă atitudine cunoscătoare. Par a fi în joc moduri sau categorii ale cunoașterii, un tip de cunoaștere. Fragmentele nietzscheene despre nihilism încă mai pot să le servească de ilustrare: scop, unitate și ființă erau acolo idolii ce trebuiau înfrânți. Dar de ce să-i distingem ? Obiectivul, în fapt, e unic, este unul. Un model care se suprapune, care coincide perfect cu realitatea, face totuna cu ea. Un astfel de model nu există, chiar dacă îl evocăm continuu. Imperfecțiune a modelului, care, așadar, va trebui să fie mai ductil, mai elastic, nerigid ? Sau pe care va trebui să ne obișnuim să-l considerăm aproximativ, și de regulă defectuos, un indicator, un semnal ?

Sau nu cumva, mai degrabă, ideea de "realitate" este cea pe care trebuie s-o avem în vedere ? Acea realitate la care modelul trebuie să adere cu exactitate era, și este, ea însăși, o construcție, deoarece e deja predispusă a avea un model, o dublură simbolică. " Gândirea slabă " ar avea pretenția de a știrbi complet actul cunoașterii, atât pe latura celui ce cunoaște, cât și pe aceea a lucrului care e cunoscut. Subiect și obiect sunt, desigur, niște termeni de la un timp foarte șterși, dar există alții mai buni? "Gândirea slabă" cere o modificare atât a obiectului cunoașterii, cât și a subiectului care cunoaște. La această concluzie ne împinge destructurarea nihilistă a categoriilor fundamentale, tentativa de a știrbi puterea, sau dacă vrem, "forța" unității. Acel unul după care se modelează cunoașterea, iată punctul de forță care e de slăbit: ca să ne dăm seama, înainte de toate, că această forță se altoiește în ideea pe care o avem, și pe care o menținem statornică, despre realitate și despre noi înșine.

Realitatea, continuăm noi să credem, are un fond omogen: îi este proprie o ființă pe care admitem că-i anevoios s-o descoperim, și mai ales înșelător. O ființă care nu ne stă în fața ochilor, sau care este în așa fel încât să nu poată sta dinainte. O ființă care se ascunde, dar care *este*. Aparența înșelătoare marchează chiar o distanță, dar nu încetează de a fi istoria răsturnată a modului cum se revelă adevărul unui astfel de fond.

În același fel continuăm să credem într-o identitate transcendentală a subiectului: de fapt, acea unitate de care fără încetare căutăm să legăm actele noastre cunoscătoare se înnoadă la rândul ei la o unitate mai mare și

mai generală în care cunoştinţele fiecărui semen al nostru trebuie să se regăsească.

În sfera cotidiană categoria de universalitate continuă să funcţioneze chiar dacă nu-i dăm atenţie şi chiar dacă ni se pare puţin cam ciudat s-o numim cu acest nume învechit. Dar să ne oprim la o experienţă oarecare. Dacă fiinţa n-ar fi în vreun fel oarecare acolo şi dacă subiectivitatea noastră n-ar fi în vreun fel aici şi recognoscibilă în linii generale, s-ar schimba cu totul scenariul: orice gând şi orice gest şi-ar pierde siguranţa, fie ea cât de mică, ce le autorizează dându-le legalitate simbolică. Şi totuşi, să mai examinăm încă o dată acea experienţă oarecare a noastră. Ea are cu siguranţă o structură, este totdeauna chiar un loc unde se întretaie structuri multiple. Loc complex, stratificat. Certitudinea care pare să asigure stabilitatea scenariului, dacă e privită cu alţi ochi, apare foarte subţire: pare mai degrabă o legătură superficială, o patină ce ne permite asocieri şi mişcări, o alunecare, o mobilitate minimă. Nu-i simţim atât opresiunea, care oricum apare destul de curând ca opresiune a ceeea ce este egalul, a unui mod de a ne mişca făcut dintr-o unică posibilitate de mişcare, cât mai degrabă avem un sentiment de insatisfacţie: nu ne mai mulţumim cu acest minim care ne apare ca o reducţie. Faţă de ce anume? Faţă de o certitudine de un grad diferit: aceea pe care de fiecare dată o avem în chip confuz în faţa unei experienţe oarecare, certitudinea că această experienţă este şi înseamnă pentru noi cu mult mai mult decât acel minim de legalitate în care ea ne apare deja consemnată şi deja scrisă.

Semnificaţia pe care o atribuim lucrurilor, cunoaşterea noastră normală, cum am putea s-o numim, ni se oferă de obicei ca ceva automat care nu cere reflecţie. Este efectiv rezultatul unui şir de operaţii logice şi culturale în sens general. Credem că suntem, în continuu, duşi de un curent care urcă şi se măreşte în volum, nu ne îndoim de progresul cunoaşterii noastre. Nu e nici o îndoială că mulţimea de informaţii de care putem dispune creşte şi că reţeaua cunoaşterilor mai mari şi mai mărunte devine mai densă. Dar e mai mult o chestiune de nume, nimic altceva: se înmulţesc termenii, tipul de operaţii tinde însă să se menţină identic. Acel automatism e rezultatul unei puternice simplificări. E un proces de abstragere, deoarece provine din complexitatea experienţei, reduce la un minim, tinde să se unifice într-un punct, să ajungă cu preţul unor renunţări şi omisiuni, la anumite elemente simple, mereu aceleaşi, la nişte canale de scurgere fixe ale oricărei cunoaşteri. Logica obişnuită a cotidianului se

supune unui maximum de simplificare şi de abstracţie. Cunoaştere şi comunicare sunt astfel enorm de mult uşurate şi capătă un potenţial social.

Dacă ne-am imagina, într-un grup de persoane, un individ care ar căuta să-şi spună experienţa proprie cu toată specificitatea referitor la propria-i trăire a momentului respectiv, celelalte persoane nu l-ar înţelege, s-ar depărta de el, ar arăta pe loc un interes scăzut unei astfel de povestiri pe care trebuie s-o presupunem complicată, stratificată, şi poate chiar ciudată. Puterea socială a acelui individ ar fi aproape nulă. Din acest motiv, de fiecare dată când ne aflăm împreună cu alţii, ne ferim cu grijă s-o apucăm într-o atare direcţie, şi ne situăm, fireşte, în cea opusă, presupunând şi inducând un plan comun de referinţă: o formă de cunoaştere la care credem că oricine aderă spontan, nu pentru că ea ar fi proprie cuiva anume, ci chiar pentru faptul că nu aparţine nimănui.

Se întâmplă astfel că cunoaşterea normală şi comunicarea normală fac parte dintr-un joc special, ale cărui reguli foarte simple fiecare e în stare să le înveţe cu mare repeziciune şi, în realitate, se presupune că le cunoaşte dintotdeauna. Forţa practică a jocului izvorăşte de aici: din extrema uşurinţă a mânuirii regulilor, din evidenta lor comunicabilitate. Forţa teoretică se naşte, în schimb, din faptul că regulile sunt aceleaşi pentru toţi, deci universale, şi totodată sunt în aşa fel încât nu implică, dincolo de nivelul suprafeţei, pe nimeni în particular. Astăzi nu mai e timp de principii superioare, de scopuri ultime, de adevăruri definitive. O bătălie împotriva unei astfel de "gândiri forte" pare de-acum anacronică, şi chiar, în această epocă a "ultimilor oameni", ca să ne exprimăm ca Nietzsche, dacă s-ar prezenta un susţinător al principiilor superioare, acesta ne-ar stârni curiozitatea şi poate chiar şi ceva respect: ironia pe care i-am rezerva-o ar ascunde probabil un fond de nostalgie pentru o condiţie pe care o considerăm irevocabil pierdută şi imposibil de reactivat.

Forţa gândirii nu mai are de-a face cu caracterul ei ultimativ, aşa cum forma unei astfel de puteri nu mai este aceea a unui principiu explicit de autoritate. Trebuie mai curând să ne ducem să o căutăm în normalitatea cotidiană. Preotul şi tiranul, chiar continuând să existe materialmente, sunt deja pe din afara scenei. Scena s-a aplatizat. Tocmai această aplatizare, cu care toată lumea e de acord, este actuala figură a " gândirii forte ": în acel automatism, în gestul normal în care se consumă o puternică abstragere, în această evidentă simplificare a lucrurilor, constă caracterul forte al gândirii. De aici teama pe care o stârneşte în multă lume evidenţa. O frică de banalitate care ascunde atracţia ce o exercită asupra noastră banalul însuşi prin puterea pe care el o reprezintă, prin ceea ce-ţi îngăduie să faci.

Nu este, apoi, nici măcar nevoie să ne închipuim o situație socială, pentru că asta e valabil, de fiecare dată, și pentru eul față cu el însuși. Acest proces de drastică simplificare în direcția unor reguli deja cunoscute îl aplicăm, într-adevăr, continuu, și la noi înșine: nimeni, cu excepția unor rare momente, nu dorește să se avânte până la acea margine a sinelui său în care știe bine că propria-i identitate începe să se clatine pentru că buna organizare a eului nu se mai manifestă ca atare. Lenea și teama ne opresc cu mult înainte, și, în mod normal nici nu ne mai îndreptăm spre partea aceea. E o trudă de înfruntat, o suspendare a tuturor obiceiurilor noastre, dacă voim cu adevărat să încercăm să ne slăbim eul, sustrăgându-l logicii de suprafață. Și apoi mai e și teama: de ceea ce nu ne e imediat familiar, de a descoperi realități ce ar putea să ne neliniștească, de a ne găsi în fața unor porți închise pe care nu vom avea puterea să le facem să se deschidă. Teama ca, odată ajunși pe pragul acela, de acolo înainte să nu se deschidă un gol abisal.

Cu toate acestea, chiar în acest timp, tot mai puțin ne mulțumim cu o identitate al cărei caracter fictiv, provizoriu și de compromis sare acum din ce în ce mai mult în ochi. Nihilismul e cu adevărat ajuns la capăt, chiar dacă trecerea n-a fost bruscă, iar această împlinire e o insinuare a lui, o expansiune lentă, însă fără posibilitate de întoarcere. Nu-i nevoie să atingem marginea aceea ca să fim neliniștiți. Suma lucrurilor pe care ne dăm seama că le tot lăsăm de o parte devine prea mare. Iar puterea care ne vine dintr-acolo, prin compensație, poate începe să ne pară cu totul neproporțională: prea mică față de ceea ce, de bună voie, am consimțit să pierdem. Doar un calcul ca acesta, un fel de bilanț contabil, este ceea ce ne împinge în altă direcție: când cineva își dă seama că trăiește cu un pasiv atât de mare, poate începe să se îndoiască de soliditatea propriului său activ.

Am menționat o experiență care ne-a fost povestită în formă literară de Handke. Momentul în care un individ e nevoit să vrea să schimbe decorul. Atunci se întâmplă că logica superficială se dovedește a fi chiar acea evidență care este, și că observarea acestei evidențe produce un simțământ ca de moarte. Cotidianul în care eram automat cuprinși, acum ne apare de parcă ar fi la o distanță uriașă de noi: nu-l contemplăm doar cu un dezgust activ, ci cu o pasivă indiferență. În moduri diferite, bună parte din marea literatură a acestui secol ne-a istorisit neliniștea, plictiseala, greața ce însoțesc un astfel de proces de " iluminare ". Dacă Handke ne poate trimite la Kafka, cum să nu ne gândim și la omul lui

Musil ? Pentru ca apoi să ne reîntoarcem până la existențialism: ce altceva vrea să exprime un literat-filosof cum e Sartre, în *Greața* ?

Dacă obiectul, adică lumea literaturii postromantice se răcește, o altă zonă, însă, se îmbogățește și devine caldă: ne trezim îmboldiți către o margine, punctul de sprijin se restrânge, pare să devină atât de firav încât în cele din urmă să corespundă unui nimic. Însă acestui nimic îi corespunde, în același timp, și o explozivitate a experienței. Mă gândesc, de exemplu, la Joyce. Unui astfel de nimic poate într-adevăr să i se asocieze o povestire ce ar putea să se amplifice ca un val și să o ia mereu de la capăt. Că e o povestire, un act de a povesti, o spunere prin intermediul literaturii, nu este aici deloc întâmplător. Forța rostirii filosofice, pe marginea aceasta, are prea puțin impact: cazul lui Heidegger e emblematic pentru un faliment și , într-un anume fel, tot astfel a fost și cazul lui Nietzsche. Calea de a înainta prin aforisme - traiect teoreticește slab - scutește doar de niște pericole și mai mari. Ideea de sistem, sau fie ea și numai aceea de " definiție ", devin impracticabile, nu mai convin: nu pentru că ar fi prea puțin în ele, nu din cauza unei rarefieri, ci din cauza unei densități pentru care conceptul se dovedește a fi nepotrivit. Forma literară a lui *Zarathustra* este de calitate mediocră: și totuși, e capodopera lui Nietzsche. Luați-i forma aceea, și nu veți mai avea capodopera, ci veleitatea unui text filosofic imposibil. Heidegger se îndreaptă către poeți, se învârte în jurul lor: dar numai versurile pe care le alege, la o adică, sunt cele care susțin spectacolul, în timp ce formulele filosofice, cu cât câștigă mai mult în valoare simbolică, cu atât se dovedesc mai greoaie.

Trebuie deci realizată o povestire. Literaturii nu pare să-i fie încredințată o sarcină secundară, deoarece tocmai prin faptul că ea narează (chiar și poezia narează) se exprimă o posibilitate de a spune adevărul despre experiența aceea de care vorbeam. De la marginea aceea, care este și pragul unei prăpăstii, se pun în mișcare o mulțime de narațiuni. Tăcerea pe care o putem întâlni acolo nu-i altceva decât imaginea dezlipirii: desprinderea de o formă de gândire către o altă formă de gândire. Nu e un gol: este unul, numai dacă șovăim întorcând capul îndărăt, dacă ne lăsăm invadați de nostalgie. Această tăcere, dacă știm s-o facem să devină a noastră, e o pregătire de ascultare: și, înainte de toate, putem auzi, așa cum sugerează Serres, un zgomot de fond aproape asurzitor. Însă cum am putea să-l înțelegem, să-l descriem ?

Faptul că povestirile se înmulțesc, că adică sunt "multe" întâmplări: iată prima trăsătură. Și iată că ne pare a întrezări un fir, chiar de-a dreptul o categorie. "Multiplicitatea" poate deveni categoria unei noi

gândiri, a unei "gândiri slabe"? Întrebarea nu este una marginală: ani de dispute pe marginea aşa-zisei "crize a raţiunii" au indicat într-adevăr un pas ce trebuie făcut, aproape o compensare a originilor metafizice ale filosofiei noastre: de la unul către cei mulţi. Dar n-a fost mai curând o concesie, o învoială, un act, în sfârşit, de conservare? În acea deschidere filosofică (şi epistemologică) spre multiplu adesea s-a ascuns, şi se ascunde în fiecare dintre noi, o închidere mult mai importantă: apărarea unei gândiri organizatoare. Şi aşa că s-a întâmplat, şi se întâmplă să credem, că suntem în epoca raţiunilor multiple: şi că gândire "slabă" înseamnă pluralism. Iar în felul acesta ne-am expus, şi continuăm să ne expunem unui dublu risc: acela de a caracteriza noua atitudine ca "renunţare" la ceva (iar acel ceva continuă, oricum, să supravieţuiască, în renunţare, chiar şi cu o vitalitate mai exangună), şi acela de îndepărtare-refulare a problemei unităţii (ca şi cum, de la un anumit punct încolo, ea ar dispărea pur şi simplu, prăbuşindu-se împreună cu resturile subiectului deja frânt şi inutil).

Povestirile multe despre care vorbeam sunt, însă, înainte de toate, "naraţiuni". Acceptând multiplicitatea şi uitând că e vorba de caracterul unei naraţiuni, ne rămâne o coajă fără miez din care acum esenţialul s-a risipit. Mai există doar o mică deosebire - un simptom de sesizat, o concesie care a fost făcută - între acest discurs şi discursul obişnuit al unităţii: n-am făcut decât să complicăm operaţia, să înmulţim termenii. Zgomotul de fond e multiplu: dar nu mai este un obiect ce ne stă în faţă, şi nu mai suntem, nici noi, un subiect care-l poate analiza şi descompune rămânând egal cu sine însuşi. Experienţa care ne îngăduie să-l percepem nu poate decât să fie o subvertire a experienţei, nu o tranzacţie. Nici o categorie nu mai pare să funcţioneze ca unitate de măsură, pentru că măsura şi-a pierdut tot sensul ei analitic, şi unitatea nu mai e o imagine, o habitudine înveterată a gândirii, ci un x a cărui natură deocamdată rămâne să o sesizăm.

Metafora zgomotului de fond funcţionează, dealtfel, atâta timp cât rămâne valabilă metafora ascultării. Amândouă plătesc limbajului preţul unei relaţii duale, subiect/obiect, înlăuntru/în afară. Există o înclinare către obiect, către lume. Personajul lui Handke simte că obiectele vorbesc într-un alt mod: vede că scena s-a dublat. Acum lucrurile nu sunt altceva decât fenomene. Se scoate din scenă: ceva ce seamănă cu o acţiune inconştientă se pune în mişcare, ca să şteargă urmele unui subiect ajuns stereotip şi convenţional, care deja a atribuit fiecărui lucru numele lui, iar fiecărui fapt un sens deplin. Acum pare că obiectele, lucrurile, vorbesc o limbă a lor

fără ecou. Micul fragment. Insignifiant, inutil, chiar absurd. Pe margine, un amănunt. Acolo se concentrează ființa? Dacă reușim să percepem privirea care ne observă dintr-acolo fără să ne vadă, suntem cuprinși de o ameteală. Este senzația pe care o încercăm în fața unui gol, a unui necunoscut: micul fragment se dovedește a fi un infinit de mare, un absolut, o țandără de veșnicie.

Dar nu este așa. Tot noi suntem aceia care, încă o dată, adăugăm o tonalitate înaltă, o excedență de patos, un ce extatic. Probabil că iarăși, și de data aceasta, speculăm: uitându-ne într-o oglindă care răstoarnă termenii, o oglindă pe care până și Hegel știa s-o mânuiască. Micul fragment rămâne tot mic. Ametelea se dizolvă într-o familiaritate ciudată: cotidianul nu se transcende într-un absolut, ci rămâne cotidian. Un văl se poate sfâșia: în spatele lui nu există rarefiere, înălțimi sau abisuri în care să te pierzi. Privirea obiectului ne trece pe-alături, pe lângă noi: nu năvălește spre eul nostru, nu recunoaște în el izvorul, începutul, puterea de a-l face să existe. Cine pierde, cine câștigă putere? Obiectul ni se pare că a câștigat o imensă putere, pentru că ne este greu să admitem că slăbiciunea e a noastră.

Obiectul nu s-a schimbat. Obiectul nu are privire. Micul fragment din spatele vălului: o dezamăgire pentru căutătorii de etern! Și pentru cei ce nu încetează să adauge alte văluri peste văluri. Dacă are să ne învețe ceva, bucățica de realitate ne ajută să înțelegem din ce e făcut acel văl. Nu-i nici o rătăcire dacă urmăm instrucțiunile. E numai dificultatea de a ne orienta într-un teritoriu ce ni se pare nou, o activitate de intrare în posesie, ca la animalul care parcurge de mai multe ori un spațiu, îi dă roată, îl recunoaște, îl face al său. Și este chiar o recunoaștere: toate simțurile sunt la pândă, se ascut, se deblochează, produc experiență. Senzația pe care o avem nu este, la drept vorbind, așa de nouă, dacă ni se pare că am avut-o dintotdeauna. Recunoaștem ceva familiar și în fața căruia suntem increduli, puțin perplecși, puțin copilărești, și ne simțim chiar puțin comici, ca și cum n-am fi pe cale să descoperim nimic altceva decât normalitatea. O pierdere, și în același timp un câștig. Am pierdut o distanță, o privire de sus în jos. Însă am câștigat o mobilitate, o capacitate de a ne pune în mișcare întreaga noastră experiență corporală. Am cedat putere: dar simțurile au devenit poroase, și suntem în stare să auzim bine bine acel zgomot de fond pentru că acum face parte din trupul nostru.

Fragmentul ce ne-a însoțit este un fragment *mic*. Iată o altă trăsătură, din nou ispita de a institui o ordine, de a fabrica o categorie. O microfizică? E vorba să înlocuim o ordine cu alta? Să schimbăm logica?

Un răspuns afirmativ nu e convingător. Orice povestire a acestei experienţe ne spune că ea nu poate fi redusă la o experienţă culturală. Această deplasare modifică toate referinţele trăitului: nu-i suficient să schimbăm cartea. De la o ordine la o altă ordine. Putem probabil să admitem asta. Dar cu condiţia ca această "altă" ordine să fie recunoscută ca un spaţiu complet diferit: o deosebire de natură, nu de grad - ca să folosim cuvintele lui Bergson. A trece de la macro la micro, în acest caz, nu poate să însemne a parcurge o scară, şi nici măcar a presupune nişte "salturi" într-un teritoriu omogen. Micimea nu poate fi o reducţie a mărimii: "micul" de care vorbim nu e acesta, iar în noul teritoriu vom putea găsi şi "marele", la rândul său transformat. Pare într-adevăr că toate raporturile ar trebui descrise din nou: detaliul nu funcţionează ca parte a totului, ci ca ceva care impunându-se prin sine însuşi scapă totalizării, nu e perceptibil de către limba generală. Detaliul se prezintă mai degrabă ca ceea ce stă de o parte, separat, scăpând vederii. Precum marginalul faţă de zona luminată, sau fundalul faţă de prim plan, sau fondul faţă de fundament. Un a-fi-aici, ba chiar un fel de a popula experienţa, fără să ne dăm seama: o dominare imperceptibilă. Micul fragment ne poate face să intrăm într-un univers şi probabil ne poate face să descoperim că marea logică populează local acest univers, face parte din el. Acest marginal nu are de produs margini, bordùri, graniţe, insule tot mai mici: dimpotrivă, lărgeşte şi extinde, "măreşte" experienţa. Între subiect şi experienţă se schimbă părţile, proporţiile, cu ajutorul unei cifre, al unui stil, al unei nuanţe. Subiectul se tot micşorează în timp ce experienţa se îngroaşă. Subiectul dispare? Sau a devenit atât de "mic" încât să se poată, în sfârşit, recunoaşte în experienţa sa? Experienţa se multiplică, se confundă, devine ilizibilă? Sau a devenit atât de plină de ecouri încât poate, în fine, să fie auzită? Şi cum e posibil ca această disonanţă să fie aidoma unei tăceri? Şi, în plus: subiectul s-a dezlânat, s-a fragmentat, s-a diseminat? Sau devenind imperceptibil s-a recunoscut, adică în timp ce se destrăma a luat contact cu sine însuşi?

Numai cu preţul unei drastice simplificări am putea, prin urmare, să facem să coincidă orizontul în care ne introduce expresia " gândire slabă " cu o formă de cunoaştere printre atâtea altele, fie ea şi diferită de toate celelalte. Tocmai acest caracter diferit, dacă-l luăm la amănunt, este cel ce face imposibile distincţiile, separarea de o sferă de cunoaştere. Această "gândire", dacă o mai putem numi astfel, nu e o cunoaştere. Această " cunoaştere " este o experienţă globală. Această experienţă este

de aşa natură, încât nu poate fi tratată ca un obiect. E un impact cu realitatea. Sau, mai bine spus: o real-izare. Subiectul acestei experienţe nu poate fi îngrădit în noţiunea de subiect: nu poate fi dezlipit, izolat, dedus, nu e nici un fascicul de lumină, nici limita umbrei. Şi totuşi acţionează, funcţionează: nu se dizolvă într-un nimic, ba chiar dovedeşte a fi complex. Lărgindu-se, spaţiul său se complică. Intensificându-se, timpul său se articulează.

Această experienţă e o atitudine, ar putea deveni un exerciţiu, o comportare, o experimentare, o călătorie împotriva curentului. Care e ţinta ? Putem şti doar care e direcţia, sau poate numai care este modul, stilul fiecărei porţiuni de drum. Care sunt, în fiece moment, condiţiile minime dar necesare pentru a menţine aceeaşi rută. Sau numai atât: care pot fi corecţiunile permanente, salturile, micile abateri ce se cer experienţei noastre. Putem dezvolta în noi abilitatea de a recunoaşte obstacolele, de a evita greşelile, de a ocoli cețurile. Putem să învăţăm un fel de " atenţie ", ne putem exersa într-o nouă poziţie de alertă, într-o artă a suspectării, într-o modulare activă a neliniştii. Să nu renunţăm, să nu ne lăsăm duşi. Şi, în acelaşi timp, să ne suspectăm de imobilitate, de a ne privi în propria-ne oglindă, de capcana narcisistică a golului.

Experienţa adevăratei simţiri ? Nu-i putem cunoaşte cu precizie nici modul nici timpul ei: chiar o previziune de felul acesta ar trebui să stârnească îndoială. Dar nu putem să ne îndoim de această experienţă, pur şi simplu pentru că, cel puţin o dată, am traversat-o, şi pentru că trecem câte puţin prin ea orişicând. Îl suspectăm pe cel ce pretinde că povestirea lui ar corespunde adevărului, pur şi simplu pentru că ştim că a noastră ar fi diferită.

Există deci ceva tranzitoriu şi intermediar în expresia " gândire slabă ". Ea se situează provizoriu între raţiunea forte a celui ce spune adevărul şi neputinţa specular a celui ce-şi contemplă propria nimicnicie. Din această postură de mijloc ea poate să funcţioneze, pentru noi, ca un indicator.

Umberto Eco

ANTI-PORFIRIU

1. Un model semantic "forte"

Există două idealuri de gândire "forte". Într-un prim caz se aspiră la o gândire atât de complexă (dar organică în acelaşi timp), încât să poată da seamă de complexitatea (şi de organicitatea) lumii experienţei noastre, sau a lumii naturale. În al doilea caz se aspiră să se construiască o lume-model redusă în aşa măsură încât o gândire, nu atât de complexă încât să fie incontrolabilă intersubiectiv, să-i poată oglindi structura. în acest al doilea caz, fiind ea intersubiectiv-controlabilă, gândirea capătă formele unui limbaj L dotat cu nişte reguli proprii, de aşa fel,însă, încât aceste reguli să fie aceleaşi ca şi ale lumii-model pe care limbajul o exprimă.

În primul caz gândirea presupune că porneşte de la reguli *date* (şi *găsite* în procesul de a se face al gândirii înseşi) care dintr-un motiv oarecare sunt aceleaşi (cu toate că încă necunoscute) cu ale lumii "naturale" pe care ea o gândeşte. În cel de al doilea caz sunt *puse* atât regulile limbajului, cât şi cele ale lumii-model, şi ambele întrucât sunt puse, trebuie să fie cunoscute anticipat şi formulate într-o formă metalingvistică oarecare (rămâne firească deschisă problema a ce anume redă metalimbajul pe care el îl descrie, dar se întâmplă rar ca acest punct să fie problematizat în mod excesiv).

Pentru o gândire forte de cel de-al doilea tip se cer îndeplinite două cerinţe care să-i verifice forţa. Prima este ca toate transformările făcute asupra limbajului să reliefeze conexiuni ale lumii-model de aşa fel încât, cu toate că regulile acelei lumi au fost puse, să nu se dovedească atât de evidente celui care le-a pus: în acest fel orice operaţie (lingvistică) de gândire dezvăluie aspecte încă inedite ale lumii-model. Dar dacă ar fi respectată numai această cerinţă, o astfel de formă de gândire ar întruchipa doar o funcţie, ca să zicem aşa, gimnastică, şi ar fi elaborată doar de dragul gândirii (în sensul lui *gratia rationis*, sau *for the thought's sake*) şi nu de dragul lumii-model, pusă doar pentru a-i permite gândirii să funcţioneze. Multe sisteme formale sunt de tipul acesta şi îndeplinesc o utilitate neîndoielnică, dar dacă sunt considerate utile, e numai din cauza

funcției lor vestibulare sau instrumentale, deoarece permit unei gândiri să se întărească în virtutea vreunui scop, anume acela de a gândi - în ultimă analiză - lumea naturală. Acest scop este cel care constituie cea de a doua și cea mai completă verificare a unei gândiri forte de al doilea tip: lumea-model (cea pusă), ale cărei structuri le oglindește limbajul, trebuie să prezinte omologii cu lumea naturală a experienței noastre, cel puțin sub câteva aspecte.

Numai în acest caz transformările limbajului permit, în primă instanță, să cunoaștem posibilitățile inedite ale lumii-model, dar în ipoteza că posibilitățile inedite ale lumii-model (pusă ca omoloagă cu limbajul) s-ar dovedi apoi a fi posibilități ale lumii naturale (care, ca atare, nu este pusă, ci dată). Cu alte cuvinte, o lume-model pusă (și omoloagă limbajului construit) apare susceptibilă de anumite transformări care, transpuse pantografic așa cum trebuie, prevăd, sugerează, îngăduie, încurajează transformări ale lumii naturale (chiar dacă aceasta din urmă, din moment ce este dată, nu e cunoscută în toată complexitatea ei structurală).

Nu e greu să ne dăm seama că această gândire forte de al doilea tip este cea la care recurge nu numai știința experimentală, dar și orice disciplină axiomatică care, între altele, permite previziuni asupra lumii naturale: teorema lui Pitagora nu ratifică doar un comportament necesar al lumii-model a entităților geometrice într-un spațiu bidimensional (pus), ci permite să se determine comportamente ale anumitor aspecte ale lumii naturale, de exemplu construirea unor tridimensionale solide pe suprafețe plane cum e aceea terestră, în condiții optime de implantare.

Una dintre tendințele dominante în teoria limbajelor naturale, încă din antichitate, a fost aceea de a construi o "gândire lingvistică puternică" de acest tip. Idealul a fost, cu alte cuvinte, acela al unei teorii lingvistice care pe de o parte să descrie un limbaj-model (pus în condiții de laborator), dar pe de altă parte, datorită omologiei dintre metalimbajul teoretic și limbaj-model (pe de o parte) și dintre limbaj-model și limbaj natural (pe de alta), să permită a fi avansate previziuni asupra comportamentelor lingvistice naturale (fie și numai în condiții optime).

Nu voim să ne referim la acele semantici ale unor limbaje artificiale care *pun* regulile unui limbaj-model dotat cu un număr extrem de redus de expresii, legate între ele prin puține postulate de semnificat, și articulabile după reguli sintactice puține. Ne gândim mai degrabă la semanticile formale ale limbajelor naturale, la gramaticile generativ-transformaționale, la semanticile generative, la toate sistemele de reguli

care caută să dea seamă de funcționarea unei limbi naturale așa cum este ea vorbită de proprii ei membri în condiții din afara laboratorului..

Dintre feluritele componente ale unei limbi astfel ordonate vom lua în considerare în studiul de față numai componenta semantică. O limbă-model pusă, care să poată prezenta omologii de funcționare cu limba naturală dată trebuie să aibă un lexic, iar la expresiile acestui lexic trebuie să fie corelate niște conținuturi. Nu ne interesează în momentul de față destinul extensional al expresiilor unei astfel de limbi; cu alte cuvinte, dacă și cum anume ar putea fi ea folosită pentru a desemna stări ale unei lumi reale sau posibile cu ajutorul unor expresii care să vehiculeze propoziții adevărate sau false. Ne interesează ca acestei limbi să-i poată fi efectuată o analiză intensională (chiar dacă se poate admite că, pe urmă, extensiile propozițiilor formulate cu ajutorul acestei limbi sunt funcție a intensiunilor expresiilor lor elementare). Cu toate acestea, problema oricărei semantici ce se dorește a fi caracterizată ca instrument pentru o gândire "forte" a limbajului (și deci și a lumii pe care el, limbajul este utilizat să o desemneze) este că trebuie să fie concepută ca sistem de reguli (exprimate într-un metalimbaj teoretic oarecare) ce exprimă structura internă a unei limbi-model puse și, într-un fel, omoloage cu limba naturală utilizată în decursul experienței noastre de vorbitori.

Întrucât este pusă, controlabilă și susceptibilă de transformări dirijate de reguli, această limbă ar trebui să fie alcătuită dintr-o mulțime finită de expresii corelate cu o mulțime finită de conținuturi.

Unicul mod de a corela o mulțime finită de expresii cu o mulțime finită de conținuturi ar fi să se recurgă la un criteriu plat de sinonimie, potrivit căruia fiecărei expresii îi corespunde, drept conținut, expresia unui alt limbaj, sau o altă expresie a aceluiași limbaj, fără ca să fie admise cazuri de echivocitate.

Pentru motive pe care aici nu le analizăm, și despre care dă mărturie întreaga istorie a gândirii semantice, un astfel de criteriu nu pare fructuos, deoarece, în orice caz, nu oglindește modalitatea de funcționare a unei limbi naturale.

În decursul gândirii semantice, două alte soluții (dealtfel, reductibile una la cealaltă) s-au arătat a fi mai fructuoase: descrierea conținutului are loc cu ajutorul *definiției* formulate în însăși limba-model sau cu ajutorul unei serii mai mult sau mai puțin ierarhizate de componente semantice elementare (seme, mărci semantice, nume de proprietăți), exprimate în metalimbajul teoriei. În amândouă cazurile, atât definiția cât și seria mărcilor sunt echivalente reciproc cu *definiendum*-ul.

/Om/ echivalează cu "animal raţional muritor" şi viceversa, aşa cum /bărbat/ echivalează cu "uman+mascul+adult" şi viceversa.

În această perspectivă semantică se pune imediat o problemă fundamentală: pare că, după modul în care folosim noi o limbă naturală, definiţiile sau seria de mărci ce se pot atribui conţinutului unui termen lingvistic sunt potenţial infinite. Un om este animal raţional muritor dar este şi biped, fără pene, are doi ochi, un sistem circulator venos şi arterial, un pancreas, se împerechează de regulă numai cu fiinţe din propria-i specie, e susceptibil de a avea barbă şi mustăţi, şi aşa mai departe. Această infinitate a mărcilor posibile face dificil să se conceapă o limbă utilizabilă pentru o gândire forte. Atunci când chimia anorganică defineşte acidul clorhidric HCL se interesează numai de acele caracteristici sau proprietăţi ale compusului care pot permite calcule referitoare la posibilitatea sa de combinare cu alţi compuşi şi trebuie să ignore feluritele întrebuinţări la care este solicitat industrial, împrejurările descoperirii lui, sau faptul că în unele romane ştiinţifico-fantastice au fost concepute fiinţe capabile să respire într-o astfel de substanţă.

În aceste cazuri o ştiinţă decide care sunt acele proprietăţi fără de care propriul ei obiect trebuie definit în acest fel şi nu poate să nu se comporte ca acid clorhidric, exilându-le pe toate celelalte (neesenţiale din acel punct de vedere ştiinţific) ca fiind proprietăţi accidentale care aparţin, fără îndoială, de ceea ce numim noi cunoaşterea noastră despre lume, dar nu şi regulilor acelui limbaj specific. Astfel, ne-am putea gândi că pentru a prevedea buna funcţionare şi înţelegerea limbii italiene este necesar sau esenţial să stabilim că /uomo=bărbat/ înseamnă mascul uman adult, dar nu şi că omul este animal care în cel de-al XX-lea secol a urcat în lună. Distincţia dintre cele două tipuri de reprezentare semantică schiţată aici este aceea care trece în mod obişnuit sub numele de deosebire între *semantica de dicţionar* şi *semantica de enciclopedie.*

O gândire forte trebuie prin urmare să caute să construiască o semantică de dicţionar care să dea cont de comprehensibilitatea şi funcţionarea unei limbi proprii-model puse, omoloagă cu o limbă naturală dată, fără ca regulile acestei limbi să pretindă a explica toate tipurile de semnificare sau de desemnare prin manifestarea cărora, în lumina unor contexte determinate., această limbă să poată fi folosită.

Caracteristica unui dicţionar ideal este că:

1) el trebuie să poată reprezenta semnificaţia unui număr nedefinit de unităţi lexicale cu ajutorul articulării unui număr *finit* de componente;

2) aceste componente nu trebuie să fie la rândul lor interpretate prin componente mai mici (altfel nu s-ar satisface cerința 1), ci trebuie să constituie niște *primitive*.

Feluritele teorii - cu toate că fiecare în felul ei e cu totul nemulțumitoare, cf. Haiman 1980, Eco 1983 - abordează în moduri diferite atât problema felului cum trebuie limitate componentele, cât și pe aceea a naturii lor (constructori teoretici, idei platonice, cuvinte-obiect primitive al căror semnificat nu e definibil, ci dat printr-o punere-la-vedere primară, ce le-a legat de un dat al experienței elementare).

Trebuie să fie clar că noțiunile de dicționar și de enciclopedie sunt noțiuni teoretice, aparținând categoriilor unei semiotici generale, și că în principiu nu au nimic în comun cu cele care se numesc dicționare și enciclopedii "în carne și oase". Acestea din urmă sunt instrumente empirice și adesea un așa-zis dicționar conține multă informație enciclopedică (și, firește, orice enciclopedie conține informație dicționaristică, lucru ce ar fi mai puțin scandalos, pentru că un dicționar reprezintă o serie de informații "lingvistice" cu excluderea celor enciclopedice, în timp ce o enciclopedie, reprezentând ideal toată cunoașterea lumii, poate să includă în ea și cunoașterea lingvistică). Este clar că un dicționar de acest tip (iar această limită a sa constituie "forța" sa) nu servește la a stabili condițiile de utilizare a termenilor pentru a se referi la lucruri sau la stări ale lumii, ci garantează pur și simplu condițiile unei bune formări a expresiilor unei limbi date. El trebuie, prin urmare, numai să dea seamă de fenomene cum ar fi sinonimia, parafraza, relațiile de hipo- și hiperonimie, diferența dintre niște adevăruri analitice (dependente de mărcile, sau primitivele, care alcătuiesc dicționarul) și adevărurile sintetice (dependente de cunoașterea lumii, de care dicționarul nu dă cont), caracterul contradictoriu, inconsistența, anomalia și redundanța semantică (cf. Katz 1972:6).

Ceea ce vom încerca să arătăm în studiul de față este că idea teoretică a unui dicționar e irealizabilă și că orice dicționar riguros conține elemente de enciclopedie care îi subminează puritatea. În acest sens ideea unei gândiri forte a limbajului apare irealizabilă.

Demonstrația pe care ne-o propunem ar putea porni de la cele mai actuale semantici normale ale limbilor naturale. În contextul de față preferăm însă să luăm un alt traiect, și anume să demonstrăm că acea crampă logică ce afectează orice dicționar teoretic se manifestă încă de la originea însăși a problemei, și anume în teoria definiției oferită (pe baza unor idei aristotelice, dar nu în spiritul fidelității față de Aristotel) în

Isagoge a lui Porfirius Fenicianul (scrisă în secolul al III-lea d.C.). Echivocul porfirian ni s-a transmis prin zecile de comentarii dedicate textului său de către toți filosofii medievali, începând cu Boetius și - după cum ar trebui să se vadă în paginile ce urmează - un astfel de echivoc încă mai afectează, chiar dacă nu i se recunoaște originea, ideea contemporană a unei semantici de dicționar. Vom arăta chiar că mulți gânditori medievali și-au dat seama de acest echivoc, însă aveau anumite motive să nu-l problematizeze prea mult.

2. Arborele lui Porfiriu

2.1. Aristotel și definiția

Aristotel (*Analiticele secunde*, II 90 b 30) spune că ceea ce se definește este esența sau natura esențială. A defini o substanță înseamnă a stabili, între atributele ei, pe acelea care apar ca esențiale, și în special, pe acelea care sunt cauza faptului că substanța este așa cum este, cu alte cuvinte *forma* ei *substanțială*.

Problema este aceea de a porni în căutarea atributelor potrivite care ar putea fi predicate ca elemente ale definiției (96 a 15). Aristotel dă exemplul numărului trei: un atribut cum este ființa se aplică desigur numărului trei, dar și oricărui alt lucru care nu este un număr. Dimpotrivă, faptul de a fi impar i se aplică lui 3 în așa fel că, chiar și dacă are o aplicare mai largă (ea se aplică de exemplu și lui 5), cu toate acestea ea nu se extinde dincolo de genul numit număr. Acestea sunt atributele în căutarea cărora trebuie să mergem, "până la punctul în care, cu toate că fiecare dintre ele are o extindere mai largă decât propriul lor subiect, toate laolaltă au aceeași extindere cu a subiectului: și aceasta va fi esența lucrului" (96 a 35). Aristotel voiește să spună că, dacă se definește omul ca animal muritor rațional, fiecare dintre aceste atribute, luat singur, se poate aplica și altor entități (caii sunt, de exemplu, animale și muritoare, iar zeii, în sensul neoplatonic al termenului, sunt animale și raționale), dar luată ca un tot, ca un "grup" definițional, sintagma "animal rațional și muritor" se aplică numai omului, și în mod absolut reciprocabil. O definiție nu e o demonstrație: a arăta esența unui lucru nu echivalează cu a dovedi vreo propoziție în legătură cu acel lucru; o definiție spune ce este ceva, în timp ce o demonstrație dovedește *că* ceva este (91 a 1), și deci

într-o definiție noi ne însușim ceea ce, dimpotrivă, demonstrația trebuie să dovedească (91 a 35) - cei care definesc nu dovedesc că ceva există (92 a 20). Aceasta înseamnă că pentru Aristotel o definiție privește niște *intensiuni* și nu încurajează nici un proces (*extensional*) de referire la vreo stare a lumii. Definiția explică *semnificatul* numelui (93 b 30).

În această încercare de a găsi metoda potrivită pentru a alcătui definiții bune Aristotel dezvoltă teoria *predicabilelor*, adică a modurilor în care categoriile pot fi aplicate la, sau predicate despre, un subiect. În *Topicele* (101 b 17-24) el identifică numai patru predicabile - gen, propriu, definiție și întâmplător. Porfiriu va vorbi de cinci predicabile (gen, specie, diferență, propriu și întâmplător), dar există unele motive, dacă nu evidente, cel puțin "îndreptățite", pentru care Aristotel nu pune diferența printre predicabile: diferența este "generică" prin definiție, trebuie înregistrată împreună cu genul (Top. 1. 101 b 20), iar a defini înseamnă a pune subiectul sub gen și apoi a adăuga diferența (Top. VI 139 a 30). În acest sens, diferența, cu ajutorul genului și a definiției, este automat cuprinsă în listele predicabilelor. Cu alte cuvinte, definiția (și, deci, specia) este rezultatul conjugării genului cu diferența: dacă se pune pe listă definiția nu e nevoie să punem diferererența, dacă se pune speçia nu e nevoie să punem definiția, dacă se pun genul și specia nu mai e necesar să punem diferența (și deci Porfiriu păcătuiește de redundanță). De altfel, Aristotel nu poate să pună specia printre predicabile, deoarece specia nu este predicată de nimic, fiind ea însăși subiectul ultim al oricărei predicații. Porfiriu introduce specia în listă pentru că specia este ceea ce e exprimat de către definiție.

2.2. *Arborele lui Porfiriu*

Într-o lungă dezbatere din *Analiticele Secunde* (II, XII 96 b 25-97 b 15) Aristotel trasează o serie de reguli pentru a desfășura o diviziune justă care să pornească de la genurile cele mai universale până la *infimae species*, identificând la fiece pas al diviziunii diferența potrivită.

Este metoda pe care Porfiriu o adoptă în *Isagoge*. Faptul că Porfiriu dezvoltă o teorie a diviziunii comentând *Categoriile* (unde problema diferenței este abia menționată) e un subiect serios de discuție (cf., de exemplu, Moody 1935), dar nu e de vreun interes special pentru analiza noastră. În același mod se poate evita acea *vexata questio* asupra naturii universaliilor, chestiune pe care Boetius o încredințează Evului Mediu pornind chiar de la *Isagoge*.

Porfiriu manifestă intenția (nu se știe cât de sinceră) de a lăsa de o parte întrebarea dacă genurile și speciile există în sine sau sunt pure concepte ale minții. Ceea ce ne interesează este că el e primul care-l traduce pe Aristotel în termeni de arbore și desigur e greu să evite bănuiala că, făcând astfel, el este tributar unei concepții neoplatonice despre lanțul ființelor. Însă putem foarte bine să neglijăm metafizica ce se subînțelege prin *Arbor Porphyriana*, dat fiind că ceea ce ne interesează este faptul că acest arbore, independent de reperele lui metafizice și întrucât e conceput ca reprezentare a unor relații logice, a influențat toate teoriile ulterioare despre definiție.

Nu suntem interesați de rațiunile metafizice pentru care Porfiriu trasează un arbore *unic* al substanțelor, în schimb se poate presupune că Aristotel ar fi fost flexibil imaginându-și mai mulți arbori, chiar complementari între ei, și depinzând de fiecare dată de tipul de problemă definitorie pe care voia s-o rezolve. Aristotel folosește metoda diviziunii cu multă prudență și, se poate spune, cu mult scepticism. Pare că-i dă rezultate bune în *Analiticele Secunde*, dar se arată mult mai sceptic în *De partibus animalium* (642 b și urm.) unde dă impresia că e dispus să traseze arbori diferiți în funcție de problema pe care o are de rezolvat, chiar și atunci când e vorba să definească aceeași specie (a se vedea toată discuția despre animelele cu coarne, relatată în Eco 1981 a).

Însă Porfiriu a trasat un arbore unic al substanțelor, și tocmai de la acest model, și nu de la acea discuție, mult mai problematică, a adevăratului Aristotel, își trage originea ideea unei structuri dicționaristice a definiției, via Boetius, până în zilele noastre, chiar și atunci când susținătorii unei semantici de dicționar nu știu cui îi sunt datori (pe de altă parte, ideea de dicționar semantic se dezvoltă din plin în *campus*-urile americane, și nu se poate pretinde, prin lege tayloristă, ca prin părțile acelea un expert de semantică să fie și expert în istoria filosofiei). Așadar, de la *Arbor Porphyriana* trebuie să pornim.

Porfiriu, spuneam mai sus, enumeră *cinci* predicabile: gen, specie, diferență, propriu și întâmplător. Cele cinci predicabile stabilesc modul definiției pentru fiecare din cele zece categorii. Deci este posibil să ne gândim la zece arbori ai lui Porfiriu, unul pentru substanțe, care să permită, de exemplu, să definim omul ca animal rațional și muritor, și unul pentru fiecare dintre cele nouă categorii, de exemplu un arbore al calităților, în care purpura să fie definită ca o specie a genului roșu (Aristotel spune că și accidentele sunt susceptibile de definire, chiar dacă numai prin referire la o substanță, *Met.* VII 1098 a 10-1031 a 10). Prin

urmare, sunt zece arbori posibili, dar nu există un arbore al arborilor, deoarece Ființa nu e un *summum genus*.

Fără îndoială, arborele porfirian al substanțelor aspiră să fie un ansamblu ierarhic și finit de genuri și specii: nu se spune dacă ceilalți nouă arbori sunt finiți sau nu, iar Porfiriu e mai degrabă evaziv asupra acestei chestiuni. Definiția pe care Porfiriu o furnizează pentru gen e foarte formală: un gen este ceva căruia îi este subordonată o specie. Invers, o specie este ceea ce se subordonează unui gen. Gen și specie sunt reciproc definibile și deci complementare. Fiecare gen așezat la un nod mai ridicat al arborelui cuprinde alte specii ce depind de el, fiece specie subordonată unui gen este un gen pentru specia care îi este subordonată, până la extremitatea inferioară a arborelui, unde sunt așezate speciile foarte speciale sau substanțele secundare. La nodul superior cel mai de sus se află *genus generalissimum* (reprezentat de numele categoriei) care nu poate fi specia a nimic altceva. Astfel orice specie își postulează propriu-i gen superior, pe când opusul nu poate fi afirmat. Un gen poate fi *predicat* al propriilor sale specii, în timp ce speciile *aparțin* unui gen. Raportul de la specie la genul superior e un raport de la hiponimi la hiperonimi. Acest fenomen ar garanta structura finită a arborelui pentru că, presupunând un număr dat de specii specialisime, dat fiind că pentru două (sau mai multe) specii există un singur gen, și înaintând în felul acesta, către partea de sus, până la sfârșit arborele nu poate decât să se adune până la nodul arhetipal. În acest sens arborele ar lua asupra sa toate funcțiunile cerute unui bun dicționar. Dar un arbore al lui Porfiriu nu poate fi compus numai din genuri și specii. Dacă ar fi așa, el ar lua forma din figura 1 și într-un arbore de tipul acesta, om și cal (sau om și pisică) nu ar putea fi distinși unul de celălalt. Un om e diferit de un cal pentru că, deși ambii sunt animale, primul e rațional, iar celălalt nu. Raționalitatea e *diferența* omului. Diferența reprezintă elementul crucial, pentru că accidentele nu sunt cerute pentru a produce o definiție, iar propriul are un statut foarte curios; aparține speciei, și numai ei, dar nu face parte din definiția acesteia. Există diferite tipuri de propriu, unul care apare la o singură specie, dar nu și la fiecare membru al ei (cum este capacitatea de a vindeca, la om); unul care apare la o întreagă specie dar nu numai în aceasta singură (cum e aceea de a fi biped); unul care apare la toată specia și numai la ea, dar numai într-un timp determinat (cum este a deveni cărunt la o vârstă înaintată); și unul care intervine într-o singură specie, și numai în aceea, precum și în orice timp (cum este capacitatea de a râde, în cazul omului).

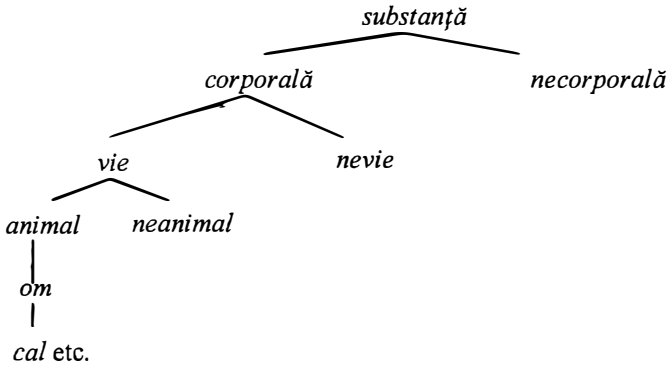

Figura 1.

Acest ultim tip este cel mai frecvent citat în literatura legată de acest subiect şi prezintă caracteristica destul de interesantă de reciprocitate în cadrul speciei (numai omul e râzător şi numai fiinţele râzătoare sunt oameni). În acest sens ar avea toate motivele să aparţină definiţiei în chip esenţial, însă este exclus din ea şi apare ca un accident, chiar dacă-i unul cu un statut aparte. Motivul cel mai evident al acestei excluderi este că pentru a descoperi propriul e necesar un act de judecată destul de complex, în timp ce se considera că genul şi specia ar fi "surprinse" intuitiv (Toma şi tradiţia aristotelico-tomistă vor vorbi de *simplex-apprehensio*). În orice caz, din moment ce propriul este exclus din joc, nu-i nevoie să-l luăm în considerare, cel puţin în limitele discuţiei de faţă.

Să ne întoarcem, aşadar, la diferenţă. Diferenţele pot fi separabile de subiect (cum este aceea de a fi cald, a se mişca, a fi bolnav) şi, în acest sens, nu sunt altceva decât accidente. Dar pot să fie şi neseparabile: printre acestea unele sunt inseparabile, dar tot accidentale (cum este aceea de a avea nasul turtit), altele aparţin subiectului prin el însuşi, sau în mod esenţial, cum este raţional sau muritor. Acestea sunt diferenţele *specifice* şi sunt adăugate la gen pentru a forma definiţia speciei.

Diferenţele pot fi divizionare şi constitutive. De exemplu, genul "fiinţă vie" este potenţial divizibil în diferenţele "sensibil/ insensibil", însă diferenţa "sensibil" poate fi compusă cu genul "viu" ca să constituie specia "animal". "Animal", la rândul său, devine un gen divizibil în "raţional / iraţional", însă diferenţa "raţional" este constitutivă, împreună cu genul pe care ea îl divide, speciei "animal raţional". Aşadar, diferenţele împart un gen (iar genul le conţine ca pe nişte opuse potenţiale) şi sunt apoi

selecționate pentru a constitui în act o specie substătătoare, destinată să devină la rândul ei un gen ce se împarte în noi diferențe.

Isagoge sugerează ideea arborelui doar verbal, însă tradiția medievală a vizualizat proiectul, așa cum apare în figura 2.

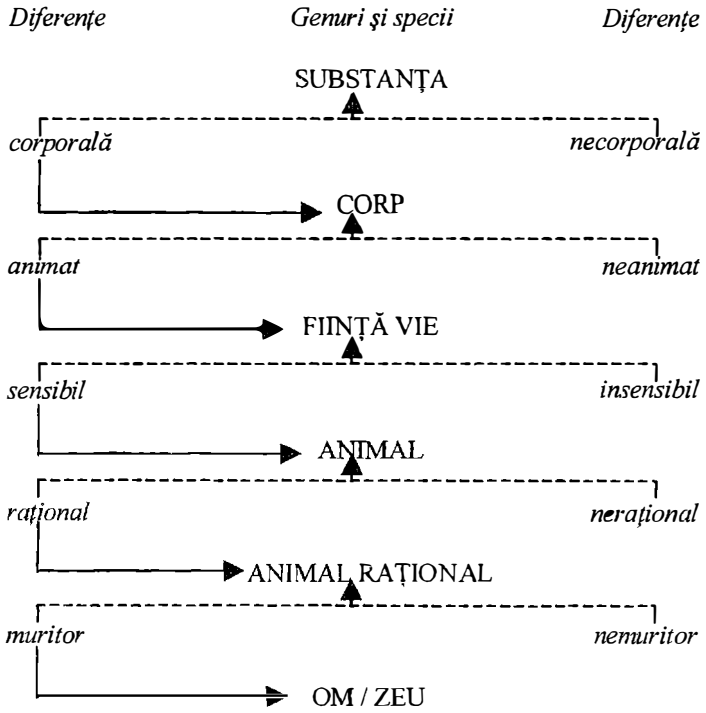

Figura 2

În arborele din figura 2 liniile punctate marchează diferențele divizionare, în timp ce liniile continue marchează diferențele constitutive. Să ne amintim că zeul apare ca animal și corp, pentru că în teologia platonică, la care Porfiriu se raportează, zeii sunt forțe naturale intermediare și nu trebuie să fie identificate cu Unul. Tradiția medievală reia această idee din pure rațiuni de fidelitate față de exemplul tradițional, așa cum toată logica modernă își însușește, fără vreo verificare ulterioară,

ideea că steaua serii şi steaua dimineţii sunt amândouă Venus, şi că actualmente nu există nici un rege al Franţei.

2.3. *Un arbore care nu e arbore*

Defectul acestui arbore este că el defineşte într-un fel diferenţa dintre zeu şi om, dar nu şi pe aceea dintre măgar şi cal, sau dintre om şi cal. Defectul ar putea fi numai aparent, şi datorat faptului că în orice dezbatere canonică exemplul care importa să fie instanţiat era acela al omului. Dacă cineva ar fi voit să definească calul, arborele ar fi trebuit sporit cu o serie de disjuncţii ulterioare pe latura lui dreaptă, în aşa fel încât să izoleze, împreună cu animalele raţionale, şi pe cele neraţionale (şi muritoare). E adevărat că şi în acest caz calul nu ar fi putut fi deosebit de măgar, dar ar fi fost de ajuns ca să se complice şi mai mult arborele pe latura lui dreaptă.

Aşadar, ar fi suficient să analizăm problemele pe care Aristotel trebuie să le înfrunte în *De partibus animalium* ca să-şi dea seama că această operaţie nu este aşa de simplă cum apare la prima vedere, însă ajunge, din punct de vedere teoretic, să fii nevoit să decizi unde vor fi puşi măgarul şi calul în arborele din figura 2 ca să vedem ivindu-se o problemă foarte serioasă.

Să încercăm să deosebim calul de om. Fără îndoială că ambii sunt animale. Fără îndoială că sunt muritoare. Deci ceea ce le deosebeşte este raţionalitatea. De aceea arborele din figura 2 e greşit, pentru că diferenţa "muritor/nemuritor" trebuie să fie luată ca divizionară a genului "animal", şi numai în a doua instanţă ar trebui să se pună diferenţa divizionară "raţional/ neraţional". Dar iată care sunt consecinţele formale ale unei astfel de schimbări, în figura 3.

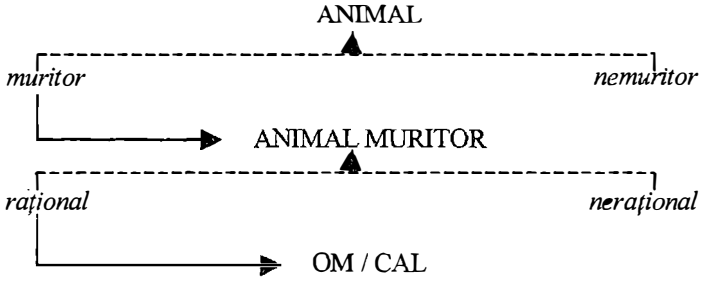

Figura 3

Cum vom rezolva, ajunşi în acest punct, diferenţa dintre om şi zeu? Ca s-o facem, ar trebui să ne întoarcem la figura 2 şi din nou vom fi pierdut posibilitatea de a distinge omul de cal. Singura alternativă este ca diferenţa "muritor/ nemuritor" să intervină *de două ori*, odată sub "animal raţional" şi a doua oară sub "animal neraţional", aşa cum apare în figura 4.

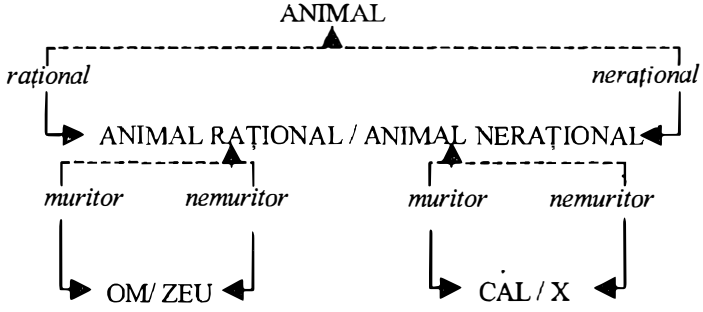

Figura 4

Porfiriu n-ar fi descurajat această decizie, dat fiind că el spune (18.20) că aceeaşi diferenţă "se observă adesea la diferite specii, cum ar fi patruped la multe animale ce diferă ca specie" (lăsăm la o parte faptul că patruped ar trebui să fie un propriu şi nu o diferenţă, din moment ce ca exemplu de propriu este dat în altă parte "biped").

Şi Aristotel spune că atunci când două sau mai multe genuri sunt subordonate unui gen superior (aşa cum se întâmplă cu omul şi cu calul,

întrucât sunt ambele animale) nimic nu exclude ca ele să aibă aceleaşi diferenţe (*Cat.* 1 b 15 şi urm.; *Top.* VI 164 b 10).

În *Analiticele Secunde* (II 90 b şi urm.) Aristotel arată cum anume e posibil să ajungem la o definiţie neambiguă a numărului trei. Ţinând seama că pentru greci unu nu era un număr (ci sursa şi măsura celorlalte numere), treiul putea fi definit ca fiind acel impar care este primul în amândouă sensurile (şi anume că nu e nici suma, nici produsul altor numere). Această definiţie ar fi perfect adevărată şi reciproc cu expresia /trei/. Însă e interesant să reconstituim în figura 5 procesul de diviziune prin care Aristotel ajunge la această definiţie.

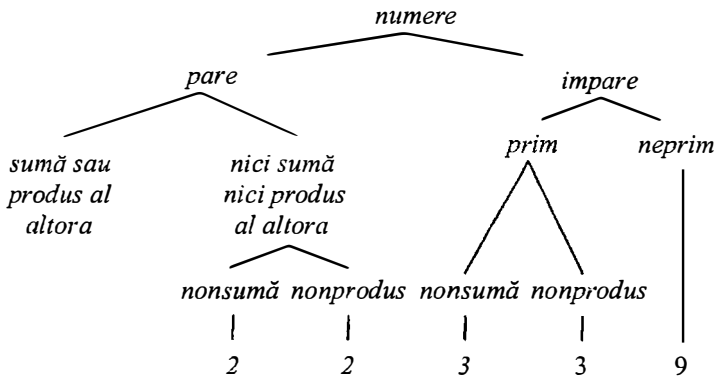

Figura 5

Acest tip de diviziune sugerează două consecinţe interesante: a) proprietăţile notate în cursive nu sunt exclusiv pentru o singură disjungere, ci intervin sub mai multe noduri; b) o specie dată (de exemplu doi, trei sau nouă) poate fi definită de către conjuncţia mai multor proprietăţi din cele de deasupra. Astfel Aristotel arată nu numai că multe diferenţe pot fi atribuite uneia şi aceleiaşi specii, dar şi că însăşi perechea de diferenţe divizionare poate să apară sub diferite genuri. Nu numai atât, dar el mai arată şi că, odată ce o anumită diferenţă s-a dovedit utilă pentru a defini fără ambiguitate o anumită specie, nu e important să fie luate în considerare toate celelalte subiecte cărora le este în egală măsură predicabilă. Cu alte cuvinte, odată ce una sau mai multe diferenţe au servit pentru a defini numărul trei, e irelevant faptul că ele servesc tot aşa de bine, chiar dacă în alte combinări, pentru a defini numărul doi. Pentru o

precizare clară şi fără echivoc a acestei chestiuni vezi *Analiticele Secunde* (II, XIII 97 a 16-25).

În această privinţă se poate încerca un pas înainte. Odată ce s-a spus că, date fiind anumite genuri subordonate, nimic nu le împiedică să aibă aceleaşi diferenţe, şi fiindcă arborele substanţelor e complet constituit din genuri, toate subordonate genului maxim, este greu de spus de câte ori poate să apară aceaşi pereche de diferenţe.

2.4. *Un arbore compus numai din diferenţe*

Mulţi comentatori medievali ai *Isagoge*-i par să încurajeze bănuielile noastre. Boetius (În Is. C.S.E.L.: 256.10-12 şi 266.13-15) scrie că "muritor" poate fi o diferenţă a lui "animal nerațional" şi că specia "cal" e constituită din diferenţele "nerațional" şi "muritor". El sugerează chiar că "nemuritor" poate fi o diferenţă valabilă pentru corpurile cereşti care sunt atât inanimate, cât şi nemuritoare: "În acest caz diferenţa nemuritor e împărtăşită de specii ce diferă între ele nu numai prin gen proxim, ci prin toate genurile superioare până la acel gen subaltern care ocupă al doilea loc din vârful arborelui" (Stump 1978: 257).

Bănuiala avansată de Boetius este, după Stump, "surprinzătoare" şi "deconcertantă": în realitate e cu totul îndreptăţită. Fie Aristotel, fie Boetius, ştiau că diferenţa e mai mare decât propriul subiect, adică are o extindere mai largă, iar asta e posibil doar pentru că nu numai oamenii sunt muritori sau nu numai zeii sunt nemuritori (şi tot aşa şi pentru celelalte diferenţe ce se pot concepe). Dacă diferenţa "muritor/ nemuritor" ar apărea doar sub un singur nod, "muritor" şi /om/ ar fi reciproc echivalente, şi deci nu am avea de-a face cu o diferenţă, ci cu un propriu. Există mai multe fiinţe muritoare decât cele care sunt oamenii, tocmai pentru că această pereche de diferenţe intervine şi sub alte genuri. Şi iată pentru ce, aşa cum ştia Aristotel (*Topicele* VI 144 a 25), om este echivalent reciproc cu toată definiţia, dar nu şi cu fiecare element al ei în parte: nu cu genul ("animal raţional"), pentru că genul are o extindere mai mare decât specia, şi nu cu diferenţa, deoarece (fie şi în chip diferit) şi diferenţa are o extindere mai mare decât specia. Există mai multe făpturi muritoare decât cele ce sunt animale raţionale. Dar problema de rezolvat priveşte de data aceasta exact natura ambiguă, de mai mare extindere, a diferenţei decât specia pe care o constituie.

Abelard în a sa *Editio super Porhyrium* (157 v 15) sugerează şi el că o anumită diferenţă este predicată de mai mult de o singură specie:

"Falsum est quod omnis differentia sequens ponit superiores, quia ubi sunt permixtae differentiae, fallit". Aşadar: a) una şi aceeaşi diferenţă cuprinde multe specii, b) aceeaşi pereche de diferenţe poate să apară sub genuri diferite, c) diferite perechi de diferenţe ce apar sub genuri diferite pot totuşi să fie exprimate (analogic) prin aceleaşi nume, d) rămâne greu de stabilit cât de sus în arbore se situează acel gen comun faţă de care multe sunt genurile subordonate ce găzduiesc aceeaşi pereche de diferenţe. Prin urmare, ne simţim autorizaţi să repropunem arborele lui Porfiriu potrivit modelului din figura 6.

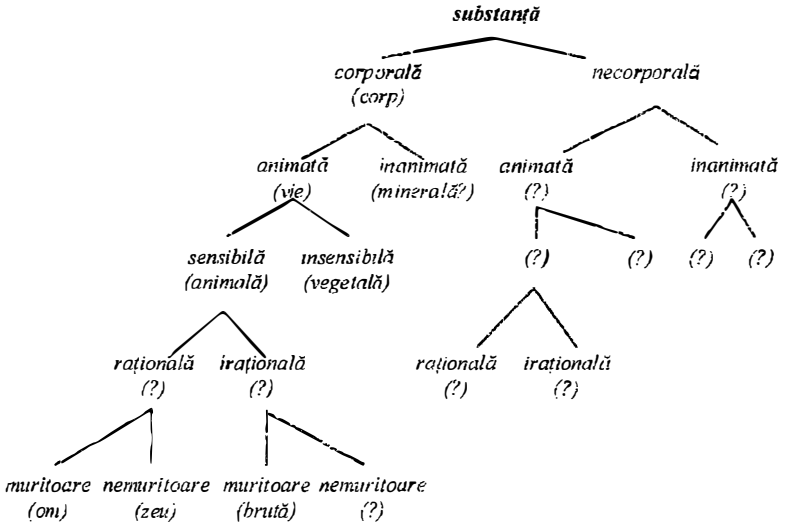

Figura 6

Acest arbore prezintă unele caracteristici interesante:

a) permite reprezentarea unui univers posibil în care pot fi prevăzute şi situate multe genuri naturale încă necunoscute (de exemplu, nişte substanţe necorporale, animate, dar neraţionale);

b) arată că ceea ce eram obişnuiţi să considerăm genuri şi specii (reprezentate aici în cursiv între paranteze) sunt simple nume care etichetează grupuri de diferenţe;

c) nu e dirijat de relaţii de la hiponime la hiperonime: în acest arbore nu se poate stabili că, dacă ceva este muritor, atunci e raţional, sau că dacă e iraţional atunci e un corp, şi aşa mai departe;

d) fiind consecință a lui c), el poate fi permanent reorganizat după diverse perspective ierarhice între diferențele care îl constituie.

În ceea ce privește caracteristica a) am văzut ce spunea Boetius despre corpurile cereşti. În ce priveşte caracteristica b) este clar că acest arbore e alcătuit din pure diferențe. Genuri şi specii sunt doar *nume* pe care le dăm nodurilor lui. Boetius, Abelard şi alți gânditori medievali erau obsedați de problema acelei *penuria nominum*, adică de faptul că nu se aflau la dispoziție suficiente itemuri lexicale pentru a eticheta fiecare nod (altminteri s-ar fi găsit o expresie în loc de "animal rațional", care, cum se vede, este denumit repetând numele genului proxim şi pe cel al diferenței specifice). Să admitem că ceea ce deplâng medievalii se datorează unor motive empirice: dat fiind că în experiența lor (ca şi într-a noastră) nu mai fuseseră întâlnite alte animale raționale decât omul şi (sub formă de forță naturală) zeitatea, a cărei legătură cu ajutorul unui gen comun nu era desigur intuitivă şi nu putea, prin urmare, să fie înregistrată de limbaj, iată explicată originea accidentală a acelui caz de penurie. Dar, dacă stăm să ne gândim, nu există nici un motiv pentru care ar trebui să existe un nume pentru acel alt nod superior ce rezultă din îmbinarea genului "viu" cu diferența "sensibil", şi raționamentul acesta s-ar putea repeta pentru toate nodurile superioare. În realitate, numele genurilor sunt insuficiente pentru că ele sunt *inutile*: un gen nu este altceva decât o îmbinare de diferențe.

Aristotel nu înşiruise speciile printre predicabile, pentru că specia este rezultatul îmbinării unui gen cu o diferență; dar din acelaşi motiv ar fi trebuit să elimine din listă şi genul, care este pura îmbinare, a unei diferențe cu o altă diferență unită cu o altă diferență şi aşa mai departe până la vârful arborelui - unde se află unica entitate care este probabil un gen, şi anume substanța, însă genericitatea ei este atât de vastă, încât s-ar putea citi arborele răsturnat şi s-ar putea spune că substanța nu e altceva decât matricea vidă a unui joc de diferențe. Genuri şi specii sunt fantasme verbale ce acoperă adevărata natură a arborelui şi a universului pe care acesta îl reprezintă, *un univers din simple diferențe.*

În ceea ce priveşte caracteristica c), dat fiind că diferențele inferioare nu le postulează neapărat pe cele din nodul superior, arborele nu poate să fie finit: îngustându-se către partea de sus, nu există criteriu care să stabilească cât anume poate să ramifice el pe laturi şi către partea de jos.

Cum vom vedea în paragraful 2.5., diferențele, care provin din afara arborelui substanțelor, sunt accidente, iar accidentele sunt potențial infinite. Să se adauge că, nefiind proprietăți analitice, în termenii de azi,

diferențele vor fi proprietăți sintetice, și iată că arborele se transformă, în virtutea a ceea ce s-a discutat în primele paragrafe ale prezentului studiu, din dicționar în enciclopedie, dat fiind că se compune din elemente de cunoaștere a lumii.

În fine, în ceea ce privește caracteristica d), acest arbore va putea să fie continuu reordonat după perspective ierarhice noi. Din moment ce "muritor" nu implică "rațional", ce anume interzice să punem "rațional" sub "muritor" și nu invers, așa cum se întâmplă în arborele clasic din figura 2? Boetius știa foarte bine acest lucru și, dacă interpretăm un pasaj din *De divisione* VI.7 e clar că, date fiind anumite substanțe, ca perla, laptele, abanosul, și anumite accidente ca alb, dur și lichid, se pot construi arbori alternativi, ca în figura 7.

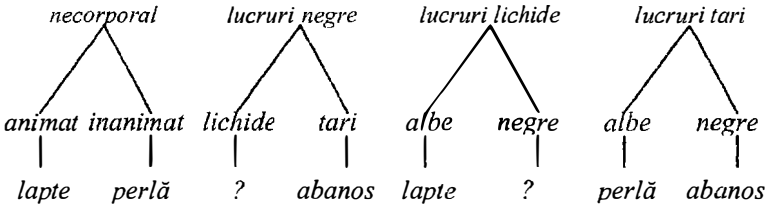

Figura 7

E adevărat că în acest pasaj Boetius vorbește numai de accidente, dar în *De divisione* XII.37 el aplică același principiu oricărei diviziuni de gen: "Generis unius fit multiplex divisio". Același lucru e spus de Abelard în *Editio super Porphyrium* (150 v. 12): "Pluratiter ideo dicit genera, quia animal dividitur per rationale animal et irrationale; et rationale per mortale et immortale dividitur; et mortale per rationale et irrationale dividitur". Cu alte cuvinte, așa cum arată figura 8.

Figura 8

Într-un arbore compus numai din diferențe, acestea pot fi reorganizate în mod permanent *potrivit descrierii din unghiul căreia* este

considerat un anumit subiect. Arborele e o structură *sensibilă la contexte*, nu un dicționar absolut.

2.5. *Diferențele ca accidente și ca semne*

Diferențele sunt accidente și accidentele sunt infinite sau, cel puțin, nedefinite ca număr.

Diferențele sunt calități (și nu e o întâmplare că, în timp ce genurile și speciile, iluzii de substanțe, sunt exprimate de niște nume comune, diferențele sunt exprimate de adjective). Diferențele provin de la un arbore care nu e cel al substanțelor și numărul lor nu e cunoscut a priori (*Mat.* VIII 2.6. 104 b 2 - 1043 a). E adevărat că Aristotel spune aceste lucruri despre diferențele neesențiale, dar la acest punct cine poate spune care diferențe sunt esențiale și care nu? Aristotel mizează pe puține exemple (rațional, muritor), însă când vorbește de alte specii decât omul, cum ar fi fiarele sau obiectele artificiale, el devine mult mai vag, diferențele se înmulțesc... Pe plan teoretic suntem autorizați să avansăm ipoteza că el n-ar fi putut ști să construiască un arbore al lui Porfiriu finit, însă și din punct de vedere (sau măcar pe baza evidenței filologice), când citim *De partibus animalium*, vedem că el de fapt renunță să construiască un arbore unic și reajustează niște arbori complementari în funcție de proprietatea căreia vrea să-i explice cauza și natura esențială (cf. Eco 1981 și Balme 1975). Noțiunea de diferență specifică este, retoricește vorbind, un oximoron. Diferență specifică înseamnă accident esențial. Dar acest oximoron ascunde (sau dezvăluie) o contradicție ontologică cu mult mai gravă.

Cine a înțeles problema fără a se mai preface (dar a pus-o în practică cu multă prudență) este Toma din Aquino. În *De ente et essentia* se spune că diferența specifică corespunde formei substanțiale (alt oximoron ontologic, dacă se poate spune așa, dat fiind că lucrul cel mai substanțial pe care-l putem concepe este identificat cu unul sau mai multe accidente). Însă gândirea lui Toma nu lasă loc de echivocuri: diferența corespunde formei, iar genul materiei, și cum formă și materie alcătuiesc substanța, tot astfel gen și diferență alcătuiesc specia. Raționamentul este vădit analogic, dar recurgerea la analogie nu exclude faptul că ceea ce definește forma substanțială este diferența ca accident.

Pentru a justifica o concluzie atât de scandaloasă, Toma născocește - printr-una din obișnuitele sale scânteieri de geniu - o soluție strălucită: "In rebus sensibilibus etsi ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt:

unde significatur per differentiae accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponit differentia hominis" (*De ente* VI). Aşadar: există diferenţe esenţiale; ce sunt ele nu ştim; cele pe care le cunoaştem ca diferenţe specifice nu sunt diferenţele esenţiale însele, ci le sunt acestora, ca să zicem aşa, nişte semne, nişte simptome, nişte indicii; sunt manifestări superficiale ale fiinţei a cu totul altceva, pentru noi incognoscibil. Noi inducem prezenţa unor diferenţe esenţiale cu ajutorul unui proces semiotic, pornind de la accidente cognoscibile.

Că efectul este semn al cauzei este ideea obişnuită a Aquinatului (mare parte din a sa teorie a analogiei depinde de această accepţie, în ultimă analiză de origine stoică: efectele sunt semne *indicatoare*). Ideea este întâlnită de exemplu şi în *S. Th.* I. 29 2 la 3, sau în *S. Th.* I. 771 la 7: o diferenţă cum este "raţional" nu e adevărata diferenţă specifică ce constituie forma substanţială. *Ratio* ca *potentia animae* apare la exterior *verbo et facto*, prin acţiuni exterioare, comportamente psihologice şi fizice (iar acţiunile sunt accidente, nu substanţe!). Noi spunem că oamenii sunt raţionali pentru că-şi manifestă puterea lor raţională prin acte de cunoaştere, atât atunci când săvârşesc astfel de acţiuni cu ajutorul unui discurs interior (şi ne închipuim că această activitate de gândire este surprinsă prin introspecţie), cât şi atunci când şi-o manifestă prin discursul exterior, adică cu ajutorul limbajului (*S. Th.* I, 78.8 co). Într-un text decisiv din *Contra Gentiles* (III. 46) Toma spune că fiinţa omenească nu ştie ce anume este ea (*quid est*), ci cunoaşte că ea este astfel (*quod est*) deoarece se percepe ca agent al unei activităţi raţionale. Noi cunoaştem ce sunt în realitate puterile noastre spirituale "ex ipsorum actuum qualitate".

Astfel că şi "raţional" e un accident, şi tot aşa sunt toate diferenţele în care arborele lui Porfiriu se dizolvă.

Toma înţelege că diferenţele sunt accidente, dar nu trage din această descoperire toate concluziile pe care ar fi trebuit să le tragă privitor la o posibilă natură a arborelui substanţelor: nu poate să-şi permită (nu o poate face din punct de vedere "politic", dar probabil că nici "psihologic") să aducă în criză arborele ca instrument logic de obţinut definiţii (lucru pe care l-ar fi putut face fără riscuri), pentru că întreg Evul Mediu e dominat de convingerea (fie şi inconştientă) că arborele mimează structura realului, iar acest prepus neo-platonic îi afectează chiar şi pe cei mai riguroşi aristotelici.

Noi însă putem să spunem fără ocolişuri că arborele genurilor şi al speciilor, oricum ar fi construit, explodează într-o pulbere măruntă de

diferențe, într-un vârtej infinit de accidente, într-o împletitură neierarhizabilă de *qualia*. Dicționarul (pentru că în calitatea aceasta ne interesează astăzi arborele, şi putem privi cu detaşare la "fisiunea" unui univers neoplatonic) se dizolvă în chip necesar, prin forța internă, într-o galaxie potențial dezordonată şi nelimitată de elemente de cunoaştere a lumii. Deci devine o enciclopedie, şi devine astfel pentru că de fapt era o enciclopedie care se ignora sau de-a dreptul un artificiu născocit pentru a masca inevitabilitatea enciclopediei.

3. Enciclopedia ca labirint

3. 1. *Enciclopedie*

Dacă un dicționar e o enciclopedie mascată atunci enciclopedia este unicul mijloc prin care noi putem da cont, nu doar de funcționarea unei limbi date, şi nu numai de funcționarea oricărui sistem semiotic, ci şi de viața unei culturi ca sistem de sisteme semiotice interconexe. Însă, aşa cum s-a mai arătat în alte locuri (cf. de ex. Eco 1975), în momentul în care alegem calea enciclopediei cad două distincții cruciale din punct de vedere teoretic: mai întâi aceea dintre limba naturală şi limbă-model şi apoi cea dintre metalimbaj teoretic al semanticii şi limbă ca obiect.

Cade prima distincție pentru că enciclopedia este modelul teoretic care dă cont de o limbă naturală în toată complexitatea şi caracterul ei contradictoriu, iar ideea unei enciclopedii se naşte tocmai pentru că modelul "forte" al dicționarului se dovedeşte nu numai neadecvat, ci şi structural neverosimil. Cu alte cuvinte, pentru a avea o teorie semantică forte, trebuie construit (propus) un model redus de limbă care să fie într-un fel omoloagă în funcționarea ei cu o limbă naturală: dar nu numai că această limbă prepusă nu e omoloagă cu cea dată, dar nu poate fi pusă, pentru că în momentul în care este pusă ea se slăbeşte de la sine, explodează.

Cade cea de-a doua distincție, deoarece e imposibil să construim un metalimbaj ca şi construct teoretic compus din primitive universale în număr finit: un astfel de construct, după cum s-a văzut, explodează, iar explodând dă la iveală faptul că propriile sale constructe teoretice nu erau altceva decât termeni ai limbajului ca obiect dat. Universalele semantice (iar acestea sunt genurile şi speciile) sunt simple nume din limba naturală.Ca atare, trebuie *interpretate* şi pot fi interpretate prin diferențe, care diferențe din punct de vedere ontologic sunt *qualia* luate ca simptome, indicii, semne (şi deci se prezintă ca simplu material semiotic

de folosit în scopuri conjecturale) şi din punct de vedere lingvistic sunt la rândul lor *nume de indicii.*

Enciclopedia e dominată de principiul peirceean al *interpretării* şi deci şi al *semiozei ilimitate.* Orice gândire pe care limbajul o exprimă nu este niciodată cu adevărat gândire "forte" a *obiectului dinamic* (sau a lucrului în sine), ci gândire de *obiecte nemijlocite* (pur conţinut), la rândul lor interpretabile de către alte expresii care trimit la alte obiecte nemijlocite, într-un proces semiotic ce se autosusţine, chiar dacă, în perspectiva peirceeană această fugă a interpretanţilor generează veşminte şi, deci şi modalităţi de transformare a lumii naturale: însă rezultatul acestei acţiuni asupra lumii - ca Obiect Dinamic - trebuie la rândul său să fie interpretat cu ajutorul altor obiecte nemijlocite, şi astfel cercul semiozei care se deschide în mod continuu în afara sa însuşi, tot continuu se şi reînchide asupra sa însuşi (cf. Eco 1979, 2).

O gândire semantică de tip enciclopedie este "slabă" nu în sensul că n-ar reuşi să explice cum folosim limbajul pentru a semnifica. Ci pentru că supune legile semnificării la determinarea continuă a contextului şi-a circumstanţelor. O semantică de tip enciclopedie nu încetează să ofere reguli pentru generarea şi interpretarea expresiilor unei limbi, însă aceste reguli sunt orientate către contexte, iar semantica încorporează pragmatica (dicţionarul încorporează cunoaşterea despre lume, fie ea şi semiotizată). Ceea ce face ca enciclopedia să fie slabă în chip fructuos este faptul că ei nu i se dă niciodată o reprezentare definitivă şi închisă şi că o reprezentare enciclopedică nu e niciodată globală, ci e întotdeauna locală, oferită cu ocazia unor anume contexte şi circumstanţe şi constituie o perspectivă limitată asupra activităţii semiotice. Cum vom vedea în continuare, dacă modelul enciclopedic presupune nişte algoritmi, aceşti algoritmi nu pot fi decât miopi, ca aceia care ne îngăduie să străbatem un labirint. Enciclopedia nu procură un model complet de *raţionalitate* (nu oglindeşte în mod univoc un univers ordonat), ci oferă nişte reguli de *rezonabilitate*, adică reguli pentru a negocia la orice pas condiţiile care ne permit să folosim limbajul pentru a da seama - potrivit câtorva criterii provizorii de ordine - de o lume dezordonată (sau ale cărei criterii de ordine ne scapă).

Nu în paginile de faţă vom putea încerca o trecere în revistă a modelelor de semantică gen enciclopedie pe care azi literatura semiotică (în sens larg) ni le propune. Aici nu vom putea decât să trimitem la consemnările (parţiale) schiţate în Eco 1975, 1979, 1981 b, 1983. Gramatici întâmplătoare, reprezentări pentru selecţii ocazionale sau contextuale, semantici cu instrucţiuni orientate contextual, experimente de

Inteligență Artificială care în loc să procure coduri definitiv sistematizate, procură modele inferențiale pe baza unor *frames, scriptes, goals*...Acestea şi alte exemple ar putea fi aduse, în ce priveşte o cunoaştere de tip enciclopedic.

Modelele de tip enciclopedie nu exclud din reprezentarea semantică eventualele proprietăți analitice, dar numai întrucât ştiu că ele pot funcționa ca artificii stenografice pentru a include alte proprietăți şi caută mai degrabă să introducă în reprezentare stereotipii care dau seama de modul în care vorbitorii unei limbi naturale îşi reprezintă conținuturile expresiilor în funcție de contexte şi de împrejurări.

Modelul de enciclopedie dă o lovitură mortală modelelor de dicționar pentru că exclude definitiv posibilitatea de a ierarhiza în mod unic şi necontroversat mărcile semantice, proprietățile, semele.

3.2. *Labirinturi*

Proiectul unei competențe enciclopedice e guvernat de o metafizică (foarte influentă) ce poate fi exprimată prin metafora labirintului (care, la rândul ei, trimite la modelul topologic al rețelei polidimensionale). Arborele lui Porfiriu reprezintă (totdeauna, în cursul gândirii forte) tentativa de a reduce labirintul, polidimensional, la o schemă bidimensională. Însă am văzut că arborele generează din nou, la orice pas, labirintul (cel al diferențelor).

Există trei tipuri de labirint. Labirintul, cel clasic, acela din Knosos, este *unicursual*: de cum intri în el, nu poți decât să ajungi în centru (iar din centru nu se poate decât să găseşti ieşirea). Dacă labirintul unicursual ar fi "deşirat", ne-am trezi că am avea din nou în mâini un singur fir. Firul Ariadnei, pe care legenda ni-l prezintă ca fiind mijlocul (exterior labirintului) pentru a ieşi din labirint, nu este, de fapt, altceva decât labirintul însuşi. Întâmplător, în acest labirint trebuie să se afle un Minotaur, pentru a face isprava interesantă, dat fiind că parcursul (dincolo de rătăcirea inițială a lui Teseu care nu ştie unde o să ajungă) duce întodeauna acolo unde trebuie să ducă şi nu poate să nu ducă.

Al doilea tip e labirintul manierist sau *Irrweg*. *Irrweg*-ul propune opțiuni alternative, toate parcursurile duc la un punct mort, afară de unul, care duce la ieşire. Dacă e deşirat, *Irrweg*-ul ia forma unui arbore, e o structură cu fundături oarbe. În el se pot comite erori, eşti obligat să te întorci pe urma propriilor tăi paşi. Ar putea fi util, în acest al doilea caz,

un fir al Ariadnei. Nu e nevoie de Minotaur, Minotaurul e vizitatorul în stare să se autoînşele asupra naturii arborelui.

Labirintul de al treilea tip este o *reţea*, în care orice punct poate să fie legat cu orice alt punct. Nu poate să fie deşirat. Asta şi pentru că, în timp ce labirinturile primelor două tipuri au un interior, în care se intră şi din care se iese, labirintul de al treilea tip, extensibil la infinit, nu are nici interior, nici exterior. Poate să fie finit, sau (când ar avea posibilitatea să se extindă) infinit. În ambele cazuri, deoarece orice punct al său poate fi pus în legătură cu orice alt punct, iar procesul de conexiune este şi un proces continuu de corectare a conexiunilor, ar fi tot *ilimitat*, pentru că structura lui ar fi mereu diferită de aceea care fusese cu o clipă mai devreme şi de fiecare dată ar putea fi parcurs după nişte linii diferite. Deci cel ce călătoreşte prin el trebuie şi să înveţe să corecteze mereu imaginea pe care şi-o face despre el, fie că e o imagine concretă a unei secţiuni (locale) a lui, fie că e imaginea conducătoare şi ipotetică ce priveşte structura lui globală (incognoscibilă, atât din motive sincronice, cât şi din motive diacronice). O reţea nu e un arbore. Teritoriul italian nu obligă pe nimeni să ajungă la Roma dinspre Milano trecând prin Florenţa: se poate trece prin Genova, Pisa, Civitavecchia, te poţi hotărî să faci parcursul Rimini, Neapole, Roma. O reţea (sugerează Pierre Rosenstiehl 1979) e un arbore plus infinite coridoare care unesc nodurile arborelui. Un arbore poate deveni (în chip multidimensional) un poligon, un sistem de poligoane interconexe, un imens megaedru. Însă, această comparaţie este tot înşelătoare, un poligon are limite exterioare, abstractul model al reţelei nu are. Modelul reţelei e un model, nu o metaforă.

La jumătate între model şi metaforă, stă *rizomul* (Deleuze şi Guattari 1976). Fiece punct al rizomului poate fi conexat cu oricare alt punct al său; se spune că în rizom nu există puncte sau poziţii, ci numai linii, însă această caracteristică e îndoielnică, deoarece orice intersectare de linii creează posibilitatea de a individualiza un punct; rizomul e antigenealogic (nu e un arbore ierarhizat); dacă rizomul ar avea un exterior, cu acest exterior ar putea să producă alt rizom, deci nu are nici înăuntru, nici afară; rizomul e demontabil şi reversibil, susceptibil de modificări; o reţea de arbori deschisă în orice direcţie creează rizomi, ceea ce înseamnă că orice secţiune locală a rizomului poate să fie reprezentată ca un arbore, cu condiţia să se ştie că este vorba de o ficţiune datorată unor motive de comoditate provizorie; nu se dă descriere globală a rizomului, nici în timp, nici în spaţiu; rizomul justifică şi încurajează contradicţia: dacă orice nod al său poate fi conexat cu orice nod al său, de

la orice nod se poate ajunge la orice alt nod, dar de la orice nod se poate şi să nu reuşeşti niciodată să mai ajungi la acelaşi nod întorcându-te mereu în punctul de plecare, şi deci în rizom e tot atât de adevărat să afirmi că *dacă p, atunci q*, ca şi *dacă p, atunci non q*; despre rizom se dau întotdeauna numai descrieri locale; într-o structură rizomatică lipsită de exterior, orice viziune (orice perspectivă asupra acesteia) provine întotdeauna de la un punct al ei intern şi, aşa cum sugerează Rosenstiehl, el este un *algoritm miop*, orice descriere locală tinde către o pură ipoteză privitoare la globalitate, în rizom orbirea este unica posibilitate de vedere, şi a gândi înseamnă a te mişca pe pipăite, cu alte cuvinte conjectural.

Labirintul de al treilea tip nu e un model al esenţei de raţiune, sau al vreunui univers irațional. Este modelul care a fost ales de către o gândire slabă prin excelenţă, aceea a enciclopediştilor secolului al XVIII-lea, o gândire a *rezonabilităţii* iluministe, nu a *raţionalităţii* triumfătoare. A se reciti paginile introductive ale *Enciclopediei* franceze datorate lui D' Alembert:

...Sistemul general al ştiinţelor şi al artelor e un soi de labirint, de drum întortocheat pe care spiritul o apucă fără a cunoaşte prea bine calea de urmat...Dar această dezordine, cât ar fi ea de filosofică pentru minte, ar desfigura, sau cel puţin ar nimici cu totul un arbore enciclopedic prin care am voi s-o reprezentăm. Pe de altă parte, aşa cum am arătat în ce priveşte logica, cea mai mare parte a acelor ştiinţe pe care le considerăm că închid în ele principiile tuturor celorlalte şi care din acest motiv trebuie să ocupe primul loc în ordinea enciclopedică nu deţin primul loc în ordinea genealogică a ideilor, deoarece nu au fost ele inventate primele...Dealtminteri, sistemul cunoştinţelor noastre e alcătuit din diverse ramuri, din care multe au un acelaşi punct unde se reunesc; şi fiindcă pornind de la acest punct nu e cu putinţă s-o iei în acelaşi timp pe toate căile, determinarea alegerii depinde de natura diferitelor spirite...Nu acelaşi lucru se petrece cu ordinea enciclopedică a cunoştinţelor noastre. Aceasta din urmă constă în a le aduna în spaţiul cel mai mic cu putinţă şi în a pune, ca să zicem aşa, filosoful deasupra acestui vast labirint, într-un punct de vedere foarte ridicat de unde să poată cuprinde cu privirea ştiinţele şi artele principale; să vadă dintr-o aruncătură de ochi obiectele speculaţiilor sale şi operaţiunile pe care le poate face cu aceste obiecte; să deosebească ramurile generale ale cunoştiinţelor omeneşti, punctele ce le separă sau le unesc, şi să întrezărească, uneori, până şi căile secrete care le unesc între ele. E un soi de mapamond care trebuie să arate principalele ţări, poziţia lor şi

dependențele lor unele de altele, drumul în linie dreaptă care este de la una la alta; drum adesea întrerupt de o mie de obstacole, care nu pot fi cunoscute în fiecare țară decât de locuitorii ei și de călători, și care nu ar putea fi arătate decât în hărți aparte și foarte amănunțite. Aceste hărți aparte vor fi diferitele articole ale Enciclopediei, iar arborele sau sistemul ce îl întruchipează va fi mapamondul ei.

Enciclopedia franceză nu are centru, prezintă o serie de pseudo-arbori care capătă aspectul tentat al unor hărți locale.

Când se vorbește de criza rațiunii, ne gândim la rațiunea globalizantă care voia să furnizeze o imagine "puternic" definitivă a universului la care se aplica (fie el dat sau presupus). Gândirea labirintului, și a enciclopediei este slabă întrucât e conjecturală și contextuală, dar e raționabilă deoarece permite un control intersubiectiv, nu cade nici în renunțare, nici în solipsism. E rezonabilă pentru că nu aspiră la globalitate; e slabă, așa cum e slab luptătorul oriental care ia pe seama sa avântul adversarului și înclină să-i cedeze, pentru ca apoi să găsească, în situația pe care celălalt a creat-o, modalitățile (conjecturabile) pentru a-i răspunde victorios. Luptătorul oriental nu are regulă stabilită dinainte, are niște matrici conjecturale pentru a ordona, provizoriu, orice întâmplare intervenită din afară. Și pentru a o transforma într-o propunere proprie de rezolvare. Este "slab" în fața celui care crede că lupta ar depinde de un dicționar forte. E puternic și învinge, de multe ori, pentru că se mulțumește să fie rezonabil.

Referințe bibliografice

BALME, D. M. *Aristotle's Use of Differentiae in Zoology*, în J. Barnes (sub îngrijirea) *Articles on Aristotle, 1. Science*, Duckworth, London, pp. 183-193

DELEUZE, G. GUATTARI, F. (1976), *Rhizome*, Minuit, Paris

ECO, U. (1975), *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano

(1979), *Lector in fabula*, Bompiani, Miano

(1981a), *Guessing: From Aristotle to Sherlock Holmes*, in "VS" 30, pp. 3-19.

(1981b), *Significato*, în *Enciclopedia* XII, Einaudi, Torino, pp. 831-876.

(1983), *Semiotics and Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington

HAIMAN, J. (1980), Dictionaries and Enciclopedia, în "Lingua" 50, pp. 329-357.

KATZ. J.J. (1972), *Semantic Theory*, Harper and Row, New York.

MOODY, E.A. (1935) *The Logic of William Ockham*, Sheed and Ward, New York

ROSENSTIEHL, J. (1979), *Labirinto* în *Enciclopedia* VIII, Einaudi, Torino, pp. 3-30

STUMP, E. (1978), *Differentiae and the Porphyrian Tree*, Introduzione a Boezio, *De Topicis differentiis*, Cornell, Ithaca.

Gianni Carchia

ELOGIUL APARENȚEI

Se poate considera ca una dintre cele mai mari încercări ale filosofiei idealismului german, eșuată și, tocmai de aceea, lăsată pe seama posterității - aceea care voia să elibereze gândirea de sinteza coercitivă a predicației după formele canonizate de teoria tradițională, scolastico-aristotelică, a judecății. Noile dimensiuni ale timpului istoric burghez s-au repercutat asupra gândirii, în care s-a înregistrat tentativa de a elibera din involucrul înghețat al tradiției nucleul istorico-vital al formelor logice. Analoagă fusese și intenția care pusese în mișcare primele mari sisteme ale filosofiei moderne: acolo atacul asupra moștenirii scolastice a logicii se desfășurase într-un mod ce era încă extrinsec; el țintea, nu chiar să-i dea peste cap întreaga construcție, ci pur și simplu să facă să prevaleze unele aspecte ale ei, până atunci ocultate sau luate în seamă doar marginal, așa cum se întâmplă, de exemplu, cu reevaluarea silogismului inductiv la Bacon[1]. Nucleul cotiturii imprimate de către idealism logicii constă, cum se știe, în acea dinamizare, în mișcarea la care el a supus formele devenite aride ale logicii tradiționale, prin faptul de a fi făcut loc, în sânul lor, timpului (Kant), mișcării (Fichte), istoriei (Hegel). În cursul acestei "revitalizări"[2] a ei, judecata se redescoperea pe sine din punct de vedere genetic ca fiind acel *proces* care este ea însăși, încă de la originea ei neuitată, din sfera juridico-economică.[3] Prin deznodământul ei idealist ultim și conclusiv - anume cel hegelian -, totuși, această dinamică s-a dovedit incapabilă să circumscrie caracterul originar al medierii predicative, cu alte cuvinte incapabilă de a înțelege valoarea *medierii ca mediere*. Redescoperirea caracterului procesual al judecății se referea la Hegel, exclusiv la subiectele medierii pe care el le constituie: Hegel a voit, anume, să demonstreze că "nemijlocitul" a ceea ce pune în act medierea

---

[1] Asupra acestui punct, cf. Klaus Heinrich, *Dahlemer Vorlesungen* 1, *Tertium datur, Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Stroemfeld / Roter Stern, Basel și Frankfurt a. M 1981, *Fünfte Vorlesung*, pp. 96 și urm.

[2] Pentru această interpretare, cf. H. Marcuse, Hegels *Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1932 (trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1969).

[3] Cf. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. de M. Liborio, Einaudi, Torino 1976, vol. I, pp. 113-116; vol. II, pp. 357 și urm.

este încă şi mai originar decât medierea[4] însăşi. Termenii procesualităţii logice constituite de judecată sunt desigur redeschişi, însă Hegel se fereşte mult, totuşi, să se întrebe ce anume înseamnă procesualitatea în sine sau chiar, cu alte cuvinte, se fereşte să pună în discuţie medierea ca mediere. Odată pusă în lumină în logica reflectării, conţinută în *Doctrina esenţei*, "interioritatea *Dasein*-ului"[5], idealismul hegelian caută să-i reconstruiască o nouă exterioritate prin acea sempiternitate a medierii conceptuale, realizată prin tratarea ei din *Logica subiectivă*[6]. În acest fel, în logica *Wesen*-ului Hegel a contribuit într-un fel la identificarea dintre reflectare şi mediere, negând posibilitatea unei teorii a medierii la nivelul *Doctrinei conceptului.*

Întâi de toate, Hegel pare să înregistreze o suprinzătoare simetrie între logica reflectării şi logica judecăţii: "Această semnificaţie a judecăţii trebuie luată ca fiind sensul ei *obiectiv* şi totodată ca *adevărul* formelor anterioare ale trecerii. Ceea ce este *devine* şi se schimbă, finitul *apune* în infinit, existentul *răsare* în aparenţă din *temeiul* său şi *coboară în jos*; accidentul *manifestă bogăţia* substanţei, ca şi *puterea* ei; în fiinţă se află *trecere* în altceva, în esenţă este părelnicie sau oglindire într-un altul, prin care se vădeşte relaţia *necesară*. Această trecere şi părelnicie a trecut acum în acea *originară dividere de sine* a *conceptului*, care concept, în măsura în care îl poartă pe individ din nou în *fiinţa în sine* a universalităţii sale, în acelaşi timp determină şi universalitatea ca *reală*. Aceste două lucruri sunt un unic şi acelaşi lucru, şi anume că individualitatea trebuie pusă prin reflectarea ei în sine, iar universalul trebuie pus ca determinat"[7]. Simetria stă în faptul că numai în această "trecere" - ce este comună atât logicii *Wesen*-ului cât şi copulei judecăţii - se manifestă adevărul, ca *Uebergehen und Scheinen*, mai precis. În acelaşi timp, Hegel încearcă totuşi să introducă un element de radicală diferenţă între reflecţie şi judecată: în locul lui *Zusammengehen mit sich*, adică al acelui "fapt-de-a se contopi cu sine", care distinge net procesul reflexiv[8], logica judecăţii

---

[4] M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1980, p. 418.

[5] *Ibidem*, p. 313

[6] Cf. Reimar Klein, *Mediazione e riflessione in Hegel în "metaphorein"* II, 6, martie-iunie 1979, pp. 78-82. Îmi permit de asemenea să trimit la studiul meu *Sulla logica della riflessione*, în "An. Archos", I, 3, 1979, pp. 302-311.

[7] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, vol. 6 din *Werke* sub îngrijirea lui E. Moldenhauser şi K. M. Michel, Suhrkamp, Franfurt a. M. 1969, p. 307 (trad. it., *Scienza della logica*, trad. it. de A. Moni revăzută de C Cesa, Laterza, Bari 1974, vol. 3, p. 75.

[8] *Ibidem*, p. 314.

propune *Zusammengehen*-ul dintre subiect şi predicat *în* copulă. Scop al acestei mişcări ar voi să fie acela de a elibera "punerea" reflecţiei de obiectivitate, şi de a "demistifica" reflecţia[9]. Ar fi vorba de a revigora o formă de mediere care, spre deosebire de aceea reflexivă, să nu se închidă în mod nihlist prin abandonarea finitudinii, o dată scrutată în "intimitatea" ei - admiţând că logica *Wesen*-ului nu este decât intimul *Dasein*-ului[10] - , ci să conducă, dimpotrivă, la salvgardarea chiar a acestui finit însuşi[11]. În logica *Wesen*-ului, procesul de *Uebergehen* constituie medierea pornind de la anularea elementelor care intră pentru a o constitui: medierea este aici acel clivaj al tuturor prepuselor fiinţei, potrivit unei mişcări concentric regresive. Descifrând realitatea fiinţei ca părere, logica esenţei se pune ca fiind corelativul acelui act de a se face subiect, al substanţei predicatului, din *Fenomenologia spiritului*. De data aceasta, însă, dinamica speculativă a lui *Zusammengehen mit sich* nu mai are la baza sa, cum încă mai avea în *Fenomenologie*, amintirea, ci, mai degrabă, uitarea. Ca desubstantificare a fiinţei, medierea reflexivă nu poate păstra memoria a ceea ce a apus: ea e nihilism pur, adevărata "furie a risipirii". Medierea reflexivă e echivalentul logic al radicalităţii cu care *Bildung*-ul social-istoric, venit să ia locul mai vechii "eticităţi frumoase" a extirpat presupoziţiile prime, "naturale", ale realului, pentru a face loc suveranei realităţi a spiritului aflat în desfăşurare.

Însă, logica judecăţii introduce, ea, aşa cum pretinde Hegel, o adevărată discontinuitate faţă de această logică a medierii reflexive? La prima vedere, natura predicativă a judecăţii pare a se configura ca un adevărat *Zusammengehen*, considerat în sine şi pentru sine, şi nu ca mai înainte, în chip obiectivist - "*mit sich*" -, ca în medierea reflexivă. În realitate, atenţia lui Hegel nu e îndreptată spre ceea ce se petrece cu adevărat în copulă, ci către *Uebergang*-ul care ajunge la copulă: "Această înlăturare a judecăţii coincide cu ceea ce devine *determinaţia copulei*, lucru pe care noi încă îl avem de luat în considerare; înlăturarea determinărilor judecăţii, precum şi trecerea lor în copulă este unul şi acelaşi lucru. - Adică întrucât subiectul s-a înălţat în universalitate, în această determinare a devenit identic cu predicatul, care, ca universalitate reflectată, conţine în sine şi particularitatea; subiect şi predicat sunt deci identice, cu alte cuvinte s-au contopit împreună în copulă (*sie sind in die*

---

[9] M. Teunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 426

[10] *Ibidem*, p. 314.

[11] *Ibidem*.,p. 453.

Kopula zusammengegangen)"[12]. Tot aşa, iarăşi, *Zusammengehen* este în realitate un *Untergehen*: natura sa predicativă nu e considerată pornind de la sine, ci pornind de la extreme (subiect şi predicat) care trebuie să găsească aici conciliere, într-o *unterschiedslose Identität*. Chiar punându-se drept "comunicativă"[13], o astfel de identitate nu poate oculta fundamentul de sacrificiu pe care pînă şi ea, la fel ca şi identitatea reflexivă, se susţine în chip nihilist. Dialectica "amoroasă" care vine să ia locul în judecată celei reflexive se constituie încă o dată luând modelul *Uebergehen*-ului: copula devine astfel doar o biată anticipare a ceea ce este *Mitte*, termenul mediu în silogism[14]. Însă, referindu-se la figura termenului mediu silogistic, medierea predicativă îşi întăreşte pur şi simplu incapacitatea sa de a se elibera de schema logicii reflexive. În modelul predicativ al adevărului, aşa cum îl exprimă doctrina hegeliană a judecăţii, copula nu se lasă concepută ca loc originar al survenirii adevărului: ea nu lasă să fie gândită *medierea ca mediere*. Contrar promisiunilor ei, medierea judecătoare nu "salvează fenomenele": între *Uebergehen*-ul medierii reflexive şi *Zusammengehen*-ul medierii predicative se pierde astfel orice diferenţă. Copula în judecata predicativă e pur şi simplu un punct de rezolvare al judecăţii însăşi: acea *Aufhebung* a sa, cum se exprimă Hegel[15] . Într-un mod emblematic şi definitiv devine, de aceea, vădit în teoria logică hegeliană acel caracter secundar, derivat din punctul de vedere logic, legat de natura însăşi a judecăţii, potrivit genialei reconstituiri pe care i-a făcut-o Emil Lask[16].

Contrar tentativelor îndreptate către a identifica chiar în medierea judecătoare modelul unei libertăţi comunicative a gândirii capabilă să depăşească caracterul mistificator al medierii reflexive[17], se poate observa cum modelul medierii predicative rămâne dincoace chiar de pretenţiile exemplare avansate de teoria judecăţii kantiene. Într-o atare optică, într-adevăr, se poate remarca cum medierea reflexivă hegeliană se situează ca reversul exact al judecăţii reflectante kantiene. În timp ce aceasta din urmă este punctul de oprire al judecăţii intelectuale sau chiar e disociere de acel

---

[12] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., vol. II, p. 334 (trad. it., vol. 3, p. 106).

[13] M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 457.

[14] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, cit., p. 381 (trad.it. vol. 3, p. 160)

[15] *Ibidem*, p. 334 (trad.it., vol. 3, p. 106).

[16] E. Lask, *Die Lehre vom Urteil* (1911), în: E. Lask, *Gesammelte Schriften*, sub îngrijirea lui E. Herrigel, J.C.B. Mohr, Tübingen 1923, vol. II, p. 283 şi urm.

[17] Aşa cum se întâmplă în receta interpretare oferită de cartea citată a lui Michael Theunissen.

Zusammengehen al mecanismelor reprezentative ce funcţionează în ea, reflecţia hegeliană este dimpotrivă, cu siguranţă, tentativa de a înlătura până şi ultima neefectualitate a reprezentării, şi de a vindeca fără cea mai mică rămăşiţă fractura dintre concept şi realitate[18]. La Kant, reflexia ce operează în judecată are în vedere o dislocare a sintezei predicative: ea este contemplare şi de aceea e refuz de a atribui *Erscheinen*-ului pe care ea îl identifică caracterul de *Wirklichkeit* care încheie pozitiv întreaga mişcare, de tentă nihilistă, a medierii reflexive hegeliene. În teoria judecăţii reflectante Kant a afirmat definitiv caracterul artificial - logic secundar, va spune Lask - al raportului predicativ, cum de altfel fusese deja anticipat de către Analitica transcendentală care mersese până la a recunoaşte ca fundament radical al judecăţilor sintetice a priori facultatea nomadă a imaginaţiei. Judecata reflectantă kantiană este ultima şi cea mai radicală suspendare a caracterului judecător al gândirii, supusă contemplării ca fiind unica ei posibilitate, veritativă. Din acest punct de vedere, mişcarea concretă istorico-spirituală care constituie modelul ascuns al funcţionării medierii logice hegeliene se lasă interpretată şi ca o radicală neînţelegere a sensului pe care-l capătă în acţiunea critică a lui Kant introducerea temporalităţii. La Kant, acest gest avea sensul precis de a determina caracterul radical fenomenic al cunoaşterii: chiar judecata intelectuală se constituie la el ca fiind actul capabil să încarneze, şi prin urmare, să limiteze astfel pe planul finitudinii umane domnia abstractă şi indeterminată a adevărurilor logice. Cum este încă şi mai evident în teoria judecăţii reflectante, în filosofia critică judecata e întotdeauna o dimensiune de constituire a aparenţei. Tocmai acea constituire a aparenţei pe care, în *Doctrina esenţei*, Hegel o lichidează ca fiind rodul exclusiv al unei inferioare logici a *Dasein*-ului. Prin trecerea de la temporalitate la istorie, la *Ge-wesen*, Hegel îşi ia adio de la sforţarea lui Kant, care înţelegea să înlăture violenţa şi coerciţia din medierea predicativă, *aparentă* în judecata intelectuală şi *inefectuală* în cea reflectantă, tocmai pentru că e intim legată de finitudinea introdusă în spaţiul logic de către timp[19] .Modelului necoercitiv al predicaţiei kantiene, Hegel i-a opus, transfigurând-o pe plan logic, schema efectivă a medierii istorice. Arhetip al mişcării care se înlătură în copulă este ritul sacrificial arhaic care

---

[18] Cf. M. Theunissen, *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*, în: R. P. Hortsmann (Sub îngrijirea), *Dialektik in der Philoosophie Hegels*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1978, pp. 324-359.

[19] Referirea se face bineînţeles ka interpretarea lui Martin Heidegger conţinută în *Kant unde das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn 1929 (trad. it. de M.E.Reina, Silva, Milano, 1962).

acționează ca model al medierii speculative hegeliene încă din paginile dedicate "tragediei în etic" din studiul apărut la Jena, cel despre *Naturrecht* [20]. Sublimată în dialectică a iubirii, schema sacrificială,în timp ce ghidează lectura istorico-filosofică a însuşi actului salvator creştin[21], face totodată şi să nu se mai vadă în copula judecății nimic altceva decât semnul unui fapt de "moarte şi transfigurare".

Reîntorcându-ne la caracterul de "sinteză non-sintetică"[22] pe care îl are teoria judecății la Kant, se pune problema să vedem dacă se poate recunoaşte o semnificație cu totul diferită naturii ființei din copulă care în teoria hegeliană a judecății predicative este simplul moment al unui *Aufheben*. De fapt, caracterul logic derivat al judecății este la Hegel în mod sigur un rod al "reflexivității" ființei din copulă, adică al faptului că ființa în dimensiunea ei predicativă nu pare să îmbrace nici o funcție proprie, evenimențială. Ceea ce nu e tematizat astfel în medierea reflexivă, ca şi în aceea predicativă, e tocmai medierea ca mediere sau ființa pornind de la sine. În a sa reconstituire critică a gândirii kantiene, care se găseşte expusă în *Credință şi ştiință*, Hegel însuşi a identificat deosebirea poziționării sale față de Kant tocmai în modul de a citi ființa din copulă. Hegel îi reproşează într-adevăr lui Kant că a lăsat să subziste copula ca pe un element inconştient sau chiar ca pe un plus incomprehensibil: "Raționalul sau, cum se exprimă Kant, aprioricul acestei judecăți, identitatea absolută, nu se prezintă ca termen mediu în judecată, ci în silogism; în judecată aceasta e numai *copula* "este", un non-conştient... *Copula* nu e un gândit, un cunoscut, ci exprimă în mod precis acel a nu fi-cunoscut din rațional... identitatea rațională a identității, ca identitate a universalului şi a particularului, este non-conştientul în judecată, şi judecata însăşi îi este doar manifestarea". Şi continuă: "La unitatea conştiinței de sine, care e în acelaşi timp unitate obiectivă, categoria, identitate formală - la această unitate trebuie să se adauge în mod incomprehensibil, ca ceva străin, un *plus* din empiric, care nu e determinat de această identitate ... şi *plus*-ul însuşi, adică conexiunea între

---

[20] G.W.F. Hegel, *Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in: *Werke*, cit., vol. 2 p. 495.

[21] De aceea, nu este o întâmplare, invers, ca o lectură telogic-salvatoare a logicii hegeliene de tipul aceleia a lui Theunissen să-şi aibă modelul ei emancipativ chiar în presupusa comunicabilitate liberă a medierii predicative.

[22] Expresia e a lui Walter Benjamin, Se găseşte în *Über das Programm der kommenden Philosophie*, în: W.B., *Gesammelte Schriften*. II-1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 166.

ceea ce conexează şi multiplu, este neinteligibilul"[23]. E surprinzător să constatăm cum această critică hegeliană la adresa lui Kant coincide aproape la literă cu argumentările dialectice îndreptate de Adorno, în *Dialectica negativă*, împotriva concepţiei heideggeriene asupra fiinţei. Adorno îi reproşează lui Heidegger de a fi voit să procedeze la o obiectivare, la o fetişizare a caracterului ireductibil pasager şi transeuntic al copulei: "Copula, prin însuşi sensul ei, se realizează numai şi numai în relaţia dintre subiect şi predicat. Nu este autonomă... Înlocuirea formei gramaticale universale cu conţinutul apofantic transformă prestaţia ontică a lui "este" într-un moment ontologic, într-un mod de a fi al fiinţei. Dar dacă se neglijează prestaţia mediată şi mediatoare în particulara postulată în sensul lui "este", nu rămâne nicidecum vreun substrat al acelui "este", ci exclusiv abstracta formă a medierii în general[24]. " Substanţa atitudinii dialectice, fiind la fel la Hegel ca şi la Adorno, pare deci să constea în voinţa de a pune o transparenţă a termenului mediu care să vadă în el, în loc de un "prim şi originar"[25], simplu moment rezolutiv al unei "triplicităţi speculative"[26].

Însă, ce anume este propriu-zis acest "inconştient" - "copula «este»" - care totuşi, după Hegel însuşi, doar deschide la Kant ca "absolută identitate" originară posibilitatea judecăţilor sintetice a priori? Sau, altfel spus, în paralel, în ce constă acea "ireductibilitate"[27] a fiinţei din copulă care deschide la Heidegger lumea înţelegeri ? Răspunsul lui Kant repudiat de Hegel - "acest *plus* fusese recunoscut în chip raţional ca imaginaţie productivă"[28] - este acelaşi cu al lui Heidegger. În *Kant şi problema metafizicii*, imaginaţia este din nou identificată "nu ca / termen / mediu"[29], ci ca cel prim şi originar al identităţii raţionale care deschide posibilitatea judecăţilor sintetice apriori, cu alte cuvinte, acel trunchi originar al ramificării cunoaşterii în intuiţie şi concept. Spre deosebire de ceea ce se petrece în perspectiva dialectică, aici judecata logică nu mai poate să fie înţeleasă aşadar ca locul de elecţiune al încarnării adevărului. Aici în judecată avem întotdeauna de-a face şi cu "originarul", cu acea

---

[23] G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, în: *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 142 şi 160.

[24] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, p. 106-107.

[25] G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, cit., p. 308 (trad.it., p. 142)

[26] *Ibidem*, p. 316 (trad.it., p. 149).

[27] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 106.

[28] G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, cit., p. 329.

[29] *Ibidem*, p. 308 (trad. it. p. 160)

Einbildungskraft; cum observă Hegel criticându-l pe Kant, judecata este atunci pur şi simplu "duplicitatea imaginaţiei ca duplicitate reflectată"[30]. Elementul cel mai rezistent la schema dialectică hegeliană, constând în tentativa de a zăvorî în chip inextricabil laolaltă logica şi istoria, este chiar natura extra-logică imposibil de extirpat, cea care, chiar şi în forma ei intelectuală, este proprie judecăţii kantiene. Originea estetico-morală a judecăţii nu este niciodată, în nici un loc renegată de Kant, moştenitor al unei tradiţii logice care pentru a desemna judecata utilizase întotdeauna termenul *propositio,* iar prin *Urteil* traducea, în schimb, sentimentul[31]. La Hegel, logica subiectivă a conceptului se pune în mod precis ca tentativă de a lichida acel "plus" originar şi extra-logic văzut ca un punct orb "incomprehensibil". Hegel ar voi să-l reabsoarbă definitiv în logica medierii predicative, exaltând la maximum caracterul de pur *Werden* în fiinţa din copulă. Orice reziduu de nemijlocire, orice naturalitate nerezolvată va fi dizolvată în lăuntrul acelei desfăşurări a spiritului, căreia medierea predicativă îi este modelul logic. Falimentul acesteia din urmă ca faliment al subiectului istoric creştin-burghez marchează eşecul programului dinamizării logice centrale în speculaţia idealistă post-kantiană. Un abis separă poziţia kantiană, prin care în această dinamică se pornea de la descoperirea temporalităţii şi deci a finitudinii subiectului logic, de cea hegeliană, care consideră imposibil de investigat - sub riscul recăderii în mistica "originarului" - caracterul constitutiv medial al spaţiului predicativ. Antipsihologismul şi antisubiectivismul teoriei logice, în arcul de timp care se întinde între Schopenhauer şi Lask, urmează după acest naufragiu al tentativei hegeliene de a strânge la un loc logică şi istorie cu ajutorul primatului acordat arbitriului sintezei judecătoare ca mediere în care pretinde că se consumă fără reziduuri acel "inconştient plus" al fiinţei din copulă. Tocmai de la această cercetare în vederea unui semnificat ante-predicativ al fiinţei copulei s-a deschis calea, în sânul gândirii secolului al XX-lea, către un concept reînnoit al ontologiei, aceasta nemafiind înţeleasă obiectivist, potrivit accepţiei pre-kantiene. Renaşterea ontologiei este strâns legată de ivirea instanţei unei gândiri ne-judecătoare, *logiceşte slabe*. A încredinţa din nou fiinţa în mâna logicii întâmplării susţrăgând-o aceleia a predicaţiei înseamnă, întocmai, a gândi *medierea ca mediere*: adică a porni de la ea însăşi, nu de la elementele

[30] *Ibidem*, p. 309 (trad.it., p. 143).

[31] Cf. A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967 (1 edit., 1923), p. 85.

care o constituiesc ca punct al lor de rezoluție, de *Aufhebung*... Este vorba de determinarea unui caracter "non-sintetic" al ființei din predicație, o mediere ante-predicativă al cărei model mai poate fi încă probabil oferit de teoria kantiană a judecății reflectante, în care judecata se dă, chiar așa, numai în suspendarea predicației, ca loc de non-sinteză: ca liberă contemplare de aparențe.

Alessandro Dal Lago

ETICA SLĂBICIUNII
Simone Weil şi nihilismul

Opera lui Simone Weil constituie în timpul nostru unul dintre exemplele limită de gândire, în acelaşi timp simptomatică şi inactuală. Simptomatică, prin experienţa eşecului culturii, a declinului imaginilor de progres şi de emancipare, chiar dacă în distanţare faţă de miturile regresive. Lipsa de limite, forţa, distrugerea tradiţiei, dezrădăcinarea, teme hotărâtoare pentru analiza nihilismului odată cu metamorfoza modernă a puterii, constituie de fapt chiar nucleul reflecţiei ei. Inactuală, deoarece începând de la conştiinţa anientizării culturii, Simone Weil a ales calea solitară a expunerii propriei sale existenţe la destinul lumii, ceea ce o apropie în chip singular de un filosof pe care cu siguranţă nu-l iubea, anume Nietzsche. Inactuală mai ales, pentru că, în culmea decreştinizării şi a iluminismului înfăptuit, a acceptat confruntarea cu absenţa lui Dumnezeu, experimentând până la ultimele consecinţe, teoretice şi personale, iubirea *nefericită* de Dumnezeu[1].

Acest aspect a favorizat, încă de la moartea ei, lecturi interesate sau avizate ale operei ei, interpretări edificatoare sau existenţialiste, care forţau fie în sens religios, fie ateu temele dominante ale căderii şi ale nenorocirii, *malheur*. Catolicii citeau în ele un exemplu al falimentului materialismului - exprimat în poziţiile revoluţionare ale tineretului - şi

---

[1] În paginile ce urmează această temă va fi doar foarte puţin atinsă. În lucrarea prezentă voim mai cu seamă să surprindem felul cum rezonează scrierile Simonei Weil cu un aspect aparte al filosofiei nihilismului, şi anume tema *slăbiciunii*. Lipsa unor abordări de acest tip ni se pare unul din defectele principale ale literaturii despre Simone Weil. Scrierile ei, poate prin caracterul lor de operă fragmentară, contradictorie, pe lângă faptul că e postumă, au fost mai mult obiect de dispută decât de înţelegere. Scriitura fragmentară se pretează mai mult ca orice la a fi însuşită, citată, manipulată. În cazul Simonei Weil acest lucru a fost şi mai mult uşurat de împrejurările ultimilor ei ani de viaţă şi de moartea ei, precum şi de apropierea ei nelineară, controversată, de creştinism. Nici asupra acestor aspecte cruciale, lucrarea noastră nu doreşte să intervină. Ne limităm a aminti că este disponibilă în momentul de faţă ediţia integrală din *Cahiers*, a cărei traducere a început la editorul Adelphi. Pentru informaţiile biografice, bibliografice şi referitoare la stadiul ediţărilor trimitem la G. Gaeta, *I "Cahiers". Storia di un'opera postuma*, în S. Weil, *Quaderni*, vol. I, Milano 1982, pp. 11-100. O biografie indispensabilă, exhaustivă şi empatică este G. Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Milano, 1981. Un izvor al studiului de faţă îl constituie Blanchot. Ne referim nu numai la paginile dedicate cu precădere Simonei Weil, ci şi temelor nenorocirii, uitării, imposibilităţii: M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Torino, 1977. Blanchot este cel care situează scrierile Simonei Weil într-un context în care predomină temele nihilismului şi ale experienţei-limită.

urma unei reapropieri de Dumnezeu, un fel de catehism pentru increduli sau pentru cei nedumeriți. Toate acestea, trecând sub tăcere sau minimalizând noțiunea de imposibilitate[2], prin care Simone Weil indică cunoașterea lui Dumnezeu ca pe o asimptotă, un loc imaginar și imposibil de gândit. Imposibilitate, absență, *attente* nefericită, nenorocire - nu se împacă cu certitudinile unei religii pozitive. În aceste cuvinte se simt ecourile unor experiențe religioase și mistice pierdute - gnoza, erezia catarilor, poezia religioasă din epoca elisabetană - pe care Simone Weil le *opunea* forței și mondenității Bisericilor și religiilor triumfătoare. Pe de altă parte, gândirea sa poate fi comparată numai indirect cu acea *Sternenfreundschaft* prin care se indică renașterea gândirii ebraice în secolul nostru - Rosenzweig, Benjamin, precum și, astăzi, Lévinas[3]. Nu numai pentru că la Simone Weil există o distanțare a ei, explicită, de ebraism, de violența mitică a Legii, de ideea de popor ales - ceea ce ar

---

[2]Această temă revine cu insistență în *Cahiers*. Pentru Simone Weil cunoașterea lui Dumnezeu nu ține de domeniul *posibilităților* umane. Dumnezeu este cel care cheamă slab, și tot slab ascultă și omul: "Știu bine că nu mă iubește. Cum ar putea să mă iubească? Și totuși, în străfundul meu ceva, un punct din mine, nu se poate opri să gândească, tremurând de teamă că, poate, în ciuda a toate astea, mă iubește" (*Quaderni*, I, cit ,p. 105). Depărtarea, slăbiciunea reciprocă a lui Dumnezeu și a omului, e o temă dominantă a scrierilor despre Dumnezeu. "Dumnezeu e neputincios. măcar în ce privește împărțirea egală și miloasă a binelui. El nu poate altceva. Dar asta e suficient". (*La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, p. 70). Pentru Simone Weil imposibilitatea arată o condiție de slăbiciune, de părăsire în voia răului, în care totuși este dată capacitatea de a asculta. "Imposibilitatea este unica poartă către Dumnezeu. A vrea imposibilul. A iubi răul." (*Cahiers*. III, Paris 1974/ 2). S-a observat cum că această concepție potrivit căreia trebuie iubit răul lumii ca o cale incertă către Dumnezeu se resimte de pe urma tradiției gnostice. Dar trebuie observat și faptul că noțiunea de imposibilitate e legată de o analiză a posibilului ca o categorie în care imaginația umană se eliberează din lanțurile realului: "Posibilul este locul imaginației, și prin aceasta al degradării. Trebuie să vrei ori ceea ce există în mod sigur, ori ceea ce nu poate fi absolut deloc: mai bine, chiar pe amândouă. Ceea ce este și ceea ce nu poate fi sunt amândouă străine devenirii". (*Cahiers*, III, cit., p. 194). Raportul dintre posibilitate și imaginație este central în filosofia Simonei Weil. Pasiunea pentru real este pentru Weil o cale, poate unica, pentru cunoașterea binelui. Aceasta explică cum o gândire așa de înclinată spre misticism a fost capabilă de analize politice foarte pătrunzătoare.

[3]Lévinas, în special, a luat poziție împotriva îndepărtării Simonei Weil de ebraism; cf. E. Lévinas, *Simone Weil contre la Bible*, în "Evidence" 24, 1952, apoi în *La difficile liberté*, Paris 1963, pp. 160-170. Trebuie spus totuși că o analiză a întemeierii eticii la Lévinas ar putea arăta o neîndoielnică afinitate cu unele poziții ale lui Weil; la ambii este puternică preocuparea pentru o limitare a actului prin care subiectul pune stăpânire pe altul prin reprezentare. Același lucru e valabil și pentru critica totalitarismului. Pe de altă parte, adeziunea la creștinism în cazul Simonei Weil nu presupune niciodată o acceptare a rolului pământesc al Bisericii. Apropierea Simonei Weil de unele curente ale ebraismului contemporan iese la iveală, în schimb, dacă ne gândim la noțiunile de cădere, de rătăcire, de depărtare de patrie, care revin la scriitori ca Hannah Arendt sau Edmond Jabès. Blanchot observă și el că, poate fără voia ei, Simone Weil a suferit influența tradiției religioase ebraice (în *L'infinito intrattenimento*, cit./ Infinita zăbavă/. p. 147. Dincolo de astfel de comparări dificile, rămâne însă faptul că opera Simonei Weil constituie, împreună cu acești autori, o încercare de răspuns original la întrebările stârnite de nihilism și de dezrădăcinare; la acest lucru se referă aluziv și M. Cacciari în *Metafisica della gioventù*, în apendice la G. Lukács, *Diario* / Jurnal/ (1910-1911), Milano 1983, pp. 115-116.

apropia-o mai degrabă de o evreică heterodoxă şi scandaloasă cum este Hannah Arendt. Mai presus de toate pentru că orizontul ei e caracterizat de nefericire şi de imposibilitatea mântuirii. Dacă chiar am voi s-o comparăm cu un scriitor evreu, acesta ar putea fi Kafka. Analizele Simonei Weil asupra forţei care trage în jos, a mecanismului care transformă oamenii în lucruri sau în carcase de animale, ca şi imaginile mistice ale aşteptării în faţa porţii sau ale chemării de neauzit a lui Dumnezeu, îşi găsesc analogii impresionante în scrisul lui Kafka[4].

Descrierea pe care Bataille i-a făcut-o Simonei Weil la Barcelona, o caricatură de femeie, exemplu infim de umanitate, şi cu toate astea, fiinţa cea mai umană pe care-i fusese dat s-o cunoască, redă bine repulsia pe care figura ei o stârnea, şi o stârneşte, în lumea intelectuală, dimpreună cu revenirea obsesivă a imaginii ei[5]. Ambivalenţă, prin ceea ce cultura contemporană, după Nietzsche, declară că a depăşit, dar care, tot ca şi la Nietzsche, apasă ca ceva refulat: imaginea ţapului ispăşitor, încarnată într-o operă şi într-o biografie care nu se înfierbântă la ideea de speranţă, în care filosofia şi experienţa sacrificiului sunt trăite ca pură *necesitate*. Imagine, operă şi biografie care deconcertează deoarece se abat de la lucrurile sigure, negative sau pozitive, ale timpului nostru, de la renaşterile teologice, ca şi de la nihilisme. Dacă le comparăm cu ilustrele convertiri ale unor bărbaţi ca Gide sau Eliot, găsim la aceştia din urmă un exces de literatură, un efect de complacere care tinde să umbrească bunele intenţii. La Simone Weil, dimpotrivă, nuditatea scriiturii - în studii şi în caiete - face din gândire traducerea nemijlocită a experienţei, indică ceva ce ne-a devenit incomprehensibil, dar căruia îi simţim lipsa: concentrarea de viaţă

---

[4]Ne gândim în special la texte ca *Mesajul împăratului* sau *Metamorfoza*, precum şi, evident, la *Castelul*.

[5]Sub numele de Lazare, Simone Weil este unul dintre personajele-cheie ale romanului lui Bataille, *Albastrul cerului*, Lazare, care se identifică cu dezmoştenitii şi întruchipează ideea de dreptate, îl dezgustă pe narator din cauza aspectului lui, dar îl şi fascinează până la obsesie: "M-am întrebat pentru o clipă dacă nu era fiinţa cea mai omenească pe care o văzusem vreodată; dar era şi un şobolan mizer ce se apropia" (G. Bataille, *Albastrul cerului*, Torino, 1981 (3), p. 133). În bună parte din literatura despre Simone Weil această obsesie produce mai ales jenă, lecturi parţiale şi refulări. Marxiştii tind să considere toate scrierile ce nu se referă la experienţa revoluţionară şi muncitorească ale Simonei Weil drept "Ideologie"; catolicii tind să ignore orice ar putea fi extremist, necatolic, şi s-ar exprima în gândirea ei religioasă. Cât despre filosofie, aceasta pare şocată de pretenţia Simonei Weil de a-şi trăi nemijlocit gândirea ei. Mărturia lui Bataille rămâne, cu toate acestea, una dintre cele mai sincere şi semnificative. Contribuţiile italieneşti mai recente atestă o reluare a interesului pentru Simone Weil, însă nu ascund jena, dificultatea de a accepta o gândire aşa de contradictorie, aşa de izbitoare; a se vedea, în special: A. Treu, *Esperienza di fabbrica, teoria della società e ideologia in Simone Weil*, "aut aut" 144, 1974; F. La Porta, *Riflessioni su S. Weil, E. Bloch e altri*, "Quaderni piacentini", 1, 1981; A. Scattigno, Simone Weil. *La volontà di conoscere*, "Memoria", 5, 1983.

şi de operă, de experienţă şi de limbaj. Acest ceva, însă, aşa cum arată biografia ei, se poate dezvălui numai în experienţele-limită[6].

Un prim element, poate capabil să evite instrumentalizări şi acaparări, constă deci în a recunoaşte în Simone Weil un exemplar rar de identificare între scriitură şi experienţă. Scrisul ca necesitate, viaţa ca aplicare nemijlocită a gândirii. Cădere şi nenorocire nu au numai semnificaţie teologică, ci profunde rezonanţe de filosofie naturală şi morală, mai ales de experienţă trăită. Cu acei termeni ce se învârt în jurul unui astfel de nucleu tematic - forţă, gravitate, *pesanteur*, ireversibilitate - se face aluzie de fapt la declinul, la secătuirea şi prăbuşirea unei ordini, la un proces prin care, de la o deviere fie şi imperceptibilă, un *clinamen*, se ajunge la un efect de degradare, un "caracter ireparabil" al acţiunilor nesemnificative"[7] . Ordinea naturală şi ordinea omenească, geometrie şi etică se oglindesc la Simone Weil, după cum indică imaginile prin care sunt reprezentate raporturile dintre oameni. Dar ceea ce face ca această geometrie a destinului să fie neliniştitoare este ideea unei schimbări ireversibile. Dacă a existat vreodată o armonie originară, divină sau sapienţială, a destinelor, o *dreptate* - iar Simone Weil exprimă dorinţa de ea, urma ei, în patrimoniul arhaic, nu numai în cel grec şi indoeuropean, dar depistabilă şi în folclor, în mit şi în poezie - armonia a fost compromisă ireversibil de către modernitate. Referirea neîncetată la înţelepciunile antice contează doar ca o oglindă a nefericirii moderne, amintire a unei patrii ideale a măsurii, a echilibrului, a concilierii dintre oameni şi zei, din care umanitatea s-a exilat. *Malheur* indică deci depărtarea de această patrie, faptul de a fi permanent în altă parte, de a fi ca *pierzanie*. Fiinţa se îndepărtează tot mereu şi indefinit de locul acela, rătăceşte fără putinţă de întoarcere. În această rostologire, Simone Weil vede condiţia tipică a modernităţii. Oameni şi eroi ce revin obsesiv în însemnările ei, personaje ale mitului şi ale istoriei, întruchipează rătăcirea. Dar mai mult decât toţi, Simone Weil a căutat-o, abandonându-se nevoii de ea, fără să lase vreodată ca reflecţia şi scrisul să-i fie alibiu şi consolare.

---

[6]Despre aceste aspecte, şi mai cu seamă despre caracterul limită al experienţei Simonei Weil, cf. M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., pp. 142 şi urm.

[7]S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 261

1. *Forţă şi gravitaţie*

Deosebirea dintre armonie şi echilibru e descrisă prin opoziţia, atât logică, precum şi etică, dintre *limitat* şi *ilimitat*. Limitat este ceea ce rezultă din coexistenţa a două principii nedistructive, adică din echilibrul contrariilor. Simone Weil consideră că noţiunea de *măsură* este una dintre cele mai mari cuceriri ale înţelepciunii arhaice, orientale şi greceşti: "Sens al celebrului pasaj din Gorgias despre geometrie («Tu uiţi...»). În natura lucrurilor nu e posibilă nici o dezvoltare *nelimitată*; lumea (*cosmos*) se sprijină în întregime pe *măsură* şi *echilibru* (de aici «egalitatea geometrică») şi acelaşi lucru se întâmplă în cetate. Orice ambiţie este lipsă de măsură[8]. Limitare şi măsură sunt deci stâlpii unei concepţii geometrice a naturii cât şi a lumii umane. Ruperea echilibrului, prevalarea unui principiu sau a unui element asupra altuia presupun efecte contrarii incontrolabile, fapt ce e în acelaşi timp o reacţie în lumea fizică şi o pendulare morală. Însă din momentul în care echilibrul e rupt, nu le e dat oamenilor să cunoască efectele şi contra-efectele lipsei de măsură.

Elementul care introduce ruptura în orice echilibru, fizic, uman şi social, e constituit de *forţă*. Or, tipic forţei este că ea e *ireversibilă*. Un cuvânt poate fi azvârlit şi apoi retras. Nu există discurs care să nu poată fi contracarat de alt discurs, nu există furoare imaginară care să nu poată fi potolită de consolarea omenească sau divină. Dar în folosirea forţei ca lipsă de măsură e o precipitare – o fatalitate sau o aglomerare necontrolabilă de acţiuni - care scapă măsurii umane, aşa cum îi scapă căderea corpurilor grele. Noţiunea de ireversibilitate a forţei, afină cu aceea de *pesanteur* (greutate în sens fizic şi moral, a fi greu şi a cădea), necesitate, destin, nu se referă numai la imposibilitatea de a controla efectele forţei, ci la iluzia de a o controla. Forţa e ireparabilă. Să opui forţei forţa înseamnă exact să *forţezi* şi mai mult fatalitatea care-şi are pornirea în folosirea iniţială a forţei. Dar oamenii se iluzionează că-i controlează efectele, ei se joacă cu forţa. Simone Weil recunoaşte în greci capacitatea de a înţelege caracterul iluzoriu al folosirii forţei: "/ în *Iliada*/ de soarta schimbătoare a bătăliilor hotărăsc întotdeauna destinul şi zeii. În limitele prescrise de destin, zeii dispun în chip suveran de victorie şi de înfrângere; totdeauna ei sunt aceia care provoacă nebuniile şi trădările datorită cărora pacea e de fiecare dată împiedicată; războiul e treaba lor,

[8] *Ivi*, p. 125

iar ei nu au alte motive care să nu fie capriciu şi răutate...Extraordinara echitate pe care o inspiră *Iliada* are probabil nişte exemple necunoscute nouă, dar nu a avut imitatori. Abia ne dăm seama că poetul e grec, şi nu troian."[9]

Forţă şi iluzie sunt primele elemente ale tragicului. Exemplele cele mai pure, şi totodată etern valabile, sunt văzute de Simone Weil în tragedia greacă. În ea, în acelaşi fel ca şi la Nietzsche, ies la suprafaţă cele două principii constitutive ale existenţei - principiul echilibrului şi al formei, principiul lipsei de măsură şi al excesului. Altfel decât la Nietzsche, totuşi, conştiinţa opoziţiei între cele două principii produce un efect - cum vom vedea - de *slăbiciune*. În depăşirea măsurii, în utilizarea forţei, oamenii se supun legilor care în natură guvernează mişcarea lucrurilor grele, dau înapoi din starea lor de umanitate. Folosirea forţei îi aseamănă pe oameni cu nişte obiecte, cu nişte lucruri, îi supune deci ireversibilităţii, prăbuşirii: "Astfel este natura forţei. Puterea pe care ea o posedă, de a transforma oamenii în lucruri este dublă şi se exercită de ambele părţi; se pietrifică în mod diferit, dar în egală măsură, sufletele celor care o suportă şi ale celor care se folosesc de ea. Această proprietate atinge cel mai înalt grad în mijlocul armelor, din momentul în care o bătălie se îndreaptă către o decidere a ei.. Bătăliile nu se decid între oameni care calculează, combină, iau o rezoluţie şi o înfăptuiesc, ci între oameni despuiaţi de aceste facultăţi, transformaţi, căzuţi la nivelul materiei inerte care nu e decât pasivitate, ca nişte forţe oarbe care nu sunt decât avânt. Acesta e secretul ultim al războiului, iar *Iliada* îl exprimă comparându-i pe luptători cu incendiul, cu inundaţia, cu vântul, cu fiarele sălbatice, cu orice cauză oarbă a dezastrului, sau cu animalele fricoase, cu copacii, cu nisipul, cu tot ce este mişcat de violenţa forţelor exterioare."[10]

Folosirea forţei tulbură ordinea omenească, o denaturează. Odată ce armonia a fost distrusă, ea nu se va mai putea restabili decât cu ajutorul violenţei, de acelaşi calibru, a fenomenelor naturale: "O astfel de răzbunare, de o rigoare geometrică, ce pedepseşte de la sine abuzul de forţă a fost primul obiect de meditaţie al grecilor... Poate că tocmai această noţiune subzistă, sub numele de *Karman*, în ţări din Orient impregnate de budism; dar Occidentul a pierdut-o şi nu mai are nici măcar, în vreuna dintre limbile lui, vreun cuvânt care s-o exprime; ideile de limită, de

---

[9] S. Weil, *"L'Iliade" ou le poème de la force*, în *La Source grecque*, Paris 1953, trad. it. în *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Torino, 1967, p. 37.

[10] *Ivi*, pp. 31-32.

măsură, de echilibru, care ar trebui să determine comportarea în viață, nu mai au decât o întrebuințare servilă în tehnică. Noi suntem geometri numai în fața materiei. Grecii au fost mai întâi de toate geometri în învățarea virtuții."[11] Prin aceste comparații neașteptate între armonia antică și dezechilibrul modern, reflecția Simonei Weil devine o mărturie a înstrăinării noastre de izvoarele culturii. În felul acesta traiectul ei se dovedește surprinzător de asemănător cu cel al lui Nietzsche. Și în cazul ei, într-adevăr, armonia originară e anevoioasă pentru oameni, concilierea rezultă numai *după ce* efectele acțiunilor au fost expiate, iar conflictele s-au rezolvat după necesități: "Sofocle a ales legendele cele mai îngrozitoare (Oedip, Oreste) pentru a putea aduce seninătatea. Lecția tragediilor lui este aceasta: nu există răpitori ai libertăților interioare. Eroii lui cunosc nenorocirea, nu obsesia... *Nici unul* dintre personajele sale nu are nici cel mai mic grăunte de nebunie, deși *toți* se află în niște situații ce te-ar face să devii nebun: Filoctet, Oedip, Antigona...Oreste. Aias însuși, după delirul lui inconștient, este miraculos de lucid. Nicicând nu e zdrobită forma omenească. Electra: victoria purității asupra impurității... Această lectură mă va consola întotdeauna..."[12] Însă comparația cu Nietzsche trebuie să se oprească la această înclinare comună pentru tragedie, pentru soluționarea intrigii într-un plan superior. Eroii pe care Simone Weil îi dă ca exemplu al condiției tragice nu sunt, într-adevăr, așa cum se întâmplă la maturitatea lui Nietzsche, niște oameni puternici care privesc *dincolo*, ci oameni ce experimentează slăbiciunea lor în fața tăriei necesității, niște puternici care *se pleacă*.

Aias, care a suferit cea mai amarnică dintre nedreptăți, învață că nu există faptă pământească care să poată îndrepta o nedreptate îngăduită de zei. Ei au voit ca furia lui să nu se abată asupra aheilor, ci asupra unor turme nevinovate. Când un act divin de nedreptate este comis, efectele urmează legea gravitației, lovesc întotdeauna pe cel care stă mai jos, îi târăsc pe cei mai slabi în nenorocire: pe Aias, care se încredea în nevinovăția sa, și animalele. Orizontul dreptății nu este pământul. Ceea ce se întâmplă pe el este pus pe un singur taler al balanței, și cade împreună cu acesta când au hotărât zeii. Această concepție a căderii a avut o influență definitivă asupra lui Simone Weil care, în anii treizeci, avea în fața ochilor consecințele pervese ale setei revoluționare de justiție. Într-un studiu din 1933 despre revoluție alesese ca moto cuvintele pe care Sofocle

[11] *Ivi*, p. 22.

[12] S. Weil, *Quaderni*, I, cit., pp.163-164

le pune în gura lui Aias: "Nu-l prețuiesc deloc pe muritorul ce își alină inima cu speranțe deșarte" [13].

2. *A deveni slab*

Noțiunea de slăbiciune indică în primul rând faptul de a deveni conștienți de supunerea la legea necesității, naturală sau divină, și durerea de nerăscumpărat ce decurge de aici. Arjuna, eroul din *Bhagavad Gita*, cunoaște durerea și mila în fața celor dragi lui, care luptă în tabăra dușmană, și care vor trebui să moară de mâna sa, dar nu se poate sustrage necesității, *dharmei*, pe care Krișna, zeul care conduce carul, i-o face cunoscută ca datorie a războinicului[14]. Pietatea e un simțământ al acestei lumi ce nu are consecințe asupra desfășurării forței. În bătălie contează numai forțele ce se opun. Părăsirea bătăliei în numele pietății nu numai că nu i-ar salva rudele, dar ar distruge ființa lui de războinic: "*Gita*. Explicația este probabil că /Arjuna/ nu mai are alegere. Cele două armate sunt față în față. Responsabilitatea lui către ai săi către /aliați/ îi interzice să-i abandoneze în voia armelor dușmane. (De ce?) Dorința lui de a nu lupta este cu totul ireală, nu (mai) poate avea câștig asupra realului sub formă de acțiune."[15] Potrivit eticii din *Gita* destinată castei războinicilor și centrată pe tema transcenderii lumii cu ajutorul participării la conflictele ei - nu există alternativă în această lume, la forță, atunci când aceasta s-a dezlănțuit: numai exercitarea ei temperată și cu durere îl va duce pe războinic la depășirea dilemei sale, și va fi o punte pentru înțelepciune și echilibru. Atât Aias, cât și Arjuna nu pot nimic împotriva necesității, nici împotriva expresiei ei pe pământ, care este forța. A cunoaște, așadar, forța ca necesitate este primul pas pe calea eliberării din lume. Aceasta înseamnă a combate iluzia că se poate domina forța. Într-un eseu despre cultura occitană medievală, Simone Weil descrie această conștiință ca formă extremă de curaj: "Esența inspirației occitane este identică cu aceea

---

[13]Sofocle, *Aias*, versurile 477-478; traducerea Simonei Weil: "Je n'ai que m' épris pour le mortel qui se réchauffe avec des ésperances creuses" se află în motto la studiul *Perspectives. Allons nous vers la révolution prolétarienne ?* , *La révolution prolétarienne* 158, 25 august 1933, recent în *Oppresion et liberté*, Paris 1953, trad. it. *Oppressione e libertà*, Milano, 1956.

[14]Prezența *Bhagavad Gitei* și a dilemei lui Arjuna e unul dintre aspectele-cheie din *Quaderni*. Pentru Simone Weil acel text, în care acceptarea dureroasă a forței e centrală, integrează ideea de justiție și de mântuire din Evanghelie (*Quaderni*, I, cit.,p.233)

[15]S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p.270.

a inspirației grecești. Ea e constituită din cunoașterea forței. Această cunoaștere nu aparține decât curajului supranatural. Curajul supranatural închide în el tot ce numim curaj și, în plus, ceva infinit mai prețios. Dar cei lași consideră curajul supranatural ca pe o slăbiciune de spirit. A cunoaște forța înseamnă, recunoscând-o ca suverană aproape absolută a acestei lumi, s-o refuzi cu dezgust și dispreț. Acest dispreț e cealaltă față a compasiunii pentru tot ceea ce este expus ofenselor forței."[16] În forță se exprimă o necesitate, vocea unui zeu sau a unui demon, pe care ar fi doar o lașitate s-o ignori. Nimic nu-i e mai străin Simonei Weil decât o apologie a forței. Dar nimic n-ar fi mai orbesc decât o necunoaștere a realității ei. Tocmai aceia care o cunosc greșit și de aceea se iluzionează că ar domina-o sunt cei ce-i pregătesc triumful nelimitat. Ca și Weber, Simone Weil e convinsă că în fața forței omul e neputincios, și că totuși îi e dată responsabilitatea de a o accepta. Aias nu suportă să accepte forța, și de aceea se distruge. Arjuna își acceptă responsabilitatea, când află că este un instrument conștient și responsabil în mâinile lui Krisna.

Există o străină afinitate între noțiunea de responsabilitate la Simone Weil și aceea de etică a responsabilității de la Weber.[17] Ea se bazează pe faptul că la ambii *sensul* folosirii pământești a forței (în război ca și în politică) nu are fundamente raționale, în timp ce exercitarea forței *trebuie* să aibă, dacă consecințele trebuie să fie limitate. *"Omul nu are nici o putere, și totuși are o responsabilitate.* Viitorul corespunde responsabilității, trecutul neputinței. Și tot ceea ce trebuie să vină de acum încolo va fi trecut. Dacă Krisna n-ar fi intervenit să-l lumineze pe Arjuna, Arjuna tot s-ar fi luptat, însă rău."[18] Putem observa aici cum ceea ce face ca necesitatea să fie de fier pentru om, și impunătoare, este structura ei temporală. Necesitatea îl aruncă pe om în timp, dar îl lasă ca el să aleagă posibilele consecințe ce derivă din a-fi-aruncat. Nu altfel stau lucrurile la Weber, ceea ce aparține sferei mobilurilor, ceea-ce-pune-în-mișcare, nu poate fi controlat rațional (zei sau demoni), în schimb e dată în lume posibilitatea limitată de a alege, anticipând, consecințele propriei participări la cursul evenimentelor.

---

[16] S. Weil, *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, publicat cu pseudonimul E. Novis în *Le génie d'oc e l'homme méditerranéen*, număr special din "Les cahiers du Sud", 1943, apoi în *Écrits historiques et politiques*, Paris, 1960, p. 79.

[17] A se vedea, de exemplu, M. Weber, *La politica come professione*, în *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, 1948.

[18] *Quaderni*, I, pp. 334-335.

Atât la Simone Weil, cât şi la Weber, acceptarea responsabilă a necesităţii se configurează ca "etica propriului nostru loc şi responsabilitatea constă în a te bate bine". La amândoi nu se dă posibilitatea de a scăpa zeului, ci de a i te subordona lucid *sau* orbeşte. Deosebirea între cele două tipuri de subordonare este însă decisivă: a te subordona orbeşte ar însemna *-să întăreşti* greutatea necesităţii, să-i agravezi consecinţele, ceea ce Weber numeşte etica iresponsabilă a convingerii. Simone Weil vede acest tip de subordonare (definită şi ca adorare a forţei) în războiul sfânt, în orbirea revoluţionară care nu dă greutate consecinţelor, în ceea ce adesea numeşte lipsă de măsură. Acesta e cazul Ioanei d'Arc, care nu se bate deoarece este chemată de Dumnezeu, ci *pentru* Dumnezeu[19]. Oamenii responsabili se bat în schimb atunci când nu pot face altfel, pentru că ştiu că acţiunea lor este efectul unei alegeri precedente: "*Gita*. A se observa că *dharma*, depinzând de castă, deci de naştere, deci de încarnarea precedentă, depinde de o alegere anterioară. Nu că nu există alegere, ci: dacă suntem situaţi într-un anume moment, nu mai avem alegere. Nu se poate face altfel; e zadarnic să visezi că poţi face altfel; dar e bine să te ridici deasupra a ceea ce faci. Aşa se alege, pentru un moment ulterior, ceva mai bun."[20] Această etică a unei adeziuni conştiente la propriul nostru loc trimite aproape literal la etica weberiană a datoriei profesionale (în sensul de *Beruf*, chemare). Şi nu numai la celebra analiză a *Beruf*-ului protestant, ci şi la analizele vocaţiei politice, şi mai ales la paginile pe care Weber le dedică chiar eticii războinicilor (*Ksatryia*): "În *Bhagavad Gita* /detaşarea de lume/ capătă configuraţia aparte că omul înţelept se confirmă tocmai prin a acţiona mai precis contra propriei sale acţiuni în lume, deoarece el făptuieşte, bineînţeles, ceea ce îi este poruncit de îndatoririle de castă - însă interior el rămâne cu totul lipsit de participare; el acţionează ca şi cum nu ar acţiona. Acest lucru e făcut cu putinţă în cursul acţiunii, mai ales de faptul că îşi face propria datorie fără să se uite deloc la succes, fără a râvni roadele ei".[21] O lectură neconvenţională a lui Weber ar arăta că prin aceste cuvinte nu

---

[19] *Gita* şi legenda Ioanei d'Arc. Să-i bată pe englezi era *dharma* Ioanei d'Arc, deşi era femeie şi păstoriţă..dar natura era cea care-i îndeplinea acţiunile (*prakrti*) nu Dumnezeu (*atman*) (*Gita*, XII; 29). Nu poate fi coborât Dumnezeu până la a-l face partizan într-un război... În *Iliada*, zeii sunt partizani, dar Zeus îşi ia Balanţa lui de aur"; şi, mai departe: "Deosebirea dintre spiritul *Bhagavad Gitei* şi acela al legendei Ioanei d'Arc, deosebire capitală: primul se războieşte cu toate că e inspirat de Dumnezeu, cea de-a doua se războieşte pentru că e inspirată de Dumnezeu" (*Quaderni*, I, cit., pp. 272-273 şi 232-233).

[20] *Ivi*, p. 274.

[21] M. Weber, *Sociologia della religione*, Milano 1983. vol. II, p. 190.

vorbeşte numai savantul, ci omul de acţiune ce reflectează asupra acţiunii ca necesitate. Şi Weber era uluit de insolubilul dualism al acţiunii în lume: necesitate şi opţiune, participare şi detaşare, vinovăţie şi responsabilitate. Ca şi Simonei Weil, etica sacrificiului, a lăsării pe seama lui dumnezeu a necesităţii, îi apărea ca cea mailudidă dintre nebunii, cea mai netoată dintre înţepciuni. În scrierile politice ale lui Weber, cele două figuri, a lui Tolstoi şi a lui Bismark se opun fără ca vreuna să poată avea câştig de cauză.[22]

Altfel decât la Weber, dualismul, demonul ce sfâşie, se atenuează, la Simone Weil, într-o idee de pasivitate, de slăbiciune, care învăluie participarea la conflictele lumii. Exemplul care mai mult decât oricare altul descrie această noţiune aparte de slăbiciune este preferinţa Simonei Weil pentru un erou contemporan, colonelul Lawrence, autorul celor *Şapte pilaştri ai înţelepciunii*.[23] Contrar atâtor eroi căzuţi în edificarea dominaţiei occidentale - să ne gândim la portretul patetic care a fost lăsat de moartea lui Gordon[24] - Lawrence e un învingător, dar care încă de la începutul aventurii sale, revolta arabă, e otrăvit de duplicitate, de faptul de a juca un rol în favoarea unor interese pe care le disprețuieşte, dar pe care se constrânge să le servească, *pentru că acela este locul lui*. Ca şi Arjuna, Lawrence ştie că este o jucărie pusă în mişcare de nişte puteri obiective. Ca şi *Gita*, cartea lui e străbătută de repulsia pentru imposibilitatea unei dreptăţi pământeşti, pentru utilitatea jocului dublu şi neputinţa răscumpărării suferinţei. Ienicerii turci şi războinicii arabi, măcinaţi de aceeaşi roată, vor muri numai pentru ca în cele din urmă marile puteri să-şi împartă între ele locul luptei lor. Într-o operă lipsită cu totul de retorică cum este *Cei şapte pilaştri*, expresia cea mai des folosită prin care Lawrence îşi exprimă condiţia sa este aceea de ruşine.

După cum aflăm de la biografi, în ultimii săi ani Simone Weil nu se mai despărţea de cartea aceea.[25] În ea nu găsea doar o dovadă că balanţa justiţiei nu e ţinută de mâini pământene. Găsea şi atestarea că omul de comandă, care totuşi experimentează vinovăţia poziţiei sale, nu se poate separa de responsabilitate, nu poate încerca să-şi salveze sufletul. Ceea ce surprinde în autobiografia lui Lawrence, care nu practica nici o religie, este un soi de asceză pe dos, o nevoie de degradare, de a împărtăşi

---

[22] A se vedea în special articolul *Tra due leggi*, în *Scrieri politice*, Catania, 1970.

[23] T. E. Lawrence, *I sette pilastri della saggezza*, Milano 1971.

[24] L. Strachey, *The End of General Gordon*, în *Eminent Victorians*, Harmondsworth 1980

[25] G. Fiori, Simone Weil. *Biografia di un pensiero*, cit., pp. 281 şi urm.

aspectele cele mai umilitoare ale vieții cotidiene a oamenilor săi - un tip de asceză în care Simone Weil vedea o contracarare automată față de falsitatea poziției de comandă. Dar ceea ce Weil găsea mai presus, la Lawrence, era rezultatul acestui conflict între forță și greutate, între a sta sus și a fi tras în jos:acea slăbire pe care o numește "conducerea înțeleaptă". Faptul de a se apleca în fața necesității și conștiința propriei slăbiciuni îl conduc pe șeful responsabil să-și limiteze la o măsură minimă efectele forței sale. Uneori această limitare devine renunțare. Cine știe că înfrângerea sa definitivă este scrisă în ceruri își poate îmblânzi victoria pe pământ. Simone Weil va da un exemplu poetic al limitării, al îndulcirii conștiente a forței, în *Veneția salvată*, dramă a renunțării la propriul demon în numele pietății.[26]

Simone Weil vedea în etica măsurii învățătura cea mai de preț a înțelepciunii antice și orientale, care se exprimă în noțiunea hinduistă de *Yoga* (literalmente jug, subjugare) sau în cea taoistă de non-acțiune. Dar versiunea pe care ea o oferă acestor învățăminte nu accentuează atât elementul eliberării, cât *dualismul* dintre participare și detașare. Aceste tendințe se extenuează. se slăbesc reciproc. Conștiința importanței necesității împiedică detașarea de lume să transforme acțiunea în vis. Pe de altă parte disciplina, jugul, face ca acțiunea să nu devină dură ca simplă consecință a necesității. În cartea lui Lawrence, acestă trudă este redată de felul cum se suprapun straturi, și de capacitatea de a ști să vadă mereu dincolo de evenimente, fapt pe care Simone Weil îl numește a privi "lumea ca pe un text cu multiple niveluri de lectură". [27]

Combatantul, în virtutea acestui chin, nu se lasă pradă seducției forței, nu se lasă să devină un lucru. În acțiunile de luptă din *Cei șapte pilaștri*, acțiuni care în felul cum se succed întrupează ideea a ceea ce este necesar - irumpe miraculosul, ceea ce uimește. Trama războiului e sfâșiată de fânturi de eternitate. Pe timpul unui marș de mutare în alt loc un arab îi arată lui Lawrence locul unde bate vântul cel mai înmiresmat, acela care "miroase a nimic". Într-o pauză a bătăliei, un cerșetor se târăște la izvor și capătă în ochii lui Lawrence aura unui profet: "...un bătrân în zdrențe, cu barba cenușie, un chip cu trăsături aspre și puternice, dar cu o expresie de

---

[26]S. Weil, *Poème. Suivis de Venise sauvée. Lettre de Paul Valéry*, Paris, 1968. Ca și în cazul lui Lawrence, este vorba aici de responsabilitatea ca aspect particular al pietății cosmice, cu alte cuvinte ca subordonare *hỳcidō* față de necesitate. Jaffier, protagonist din *Venise sauvée*, participă la un complot pentru a răsturna guvernul de la Veneția, dar îl denunță din cauza milei lui pentru oraș și este condamnat la moarte. E vorba de o rescriere a unei drame de Otway, în care Simone Weil subliniază mai ales renunțarea conștientă la forță.

[27]*Quaderni*, I, cit.,p. 230

mare oboseală, urcă înapoi încet cărarea, până se trezi față în față cu izvorul. Acolo se lăsă să cadă cu un oftat...bătrânul mă auzi şi se aplecă să se uite cu ochii slăbiți de reumatisme...Mă aținti îndelung; apoi păru mulțumit şi închise ochii gemând: «Iubirea vine de la Dumnezeu, e de la Dumnezeu, şi se întoarce la Dumnezeu»"[28]. Momente de eternitate, dar încrustate într-o necesitate de fier. Vorbeşte în ele un misticism pe care omul occidental îl cunoaşte ca pe un revers nostalgic al raționalismului său, dar care aparține de drept unei tradiții pierdute, unor popoare care se dovedesc înfrânte tocmai prin iluzia victoriei. Acele frânturi de lumină nu-l pot distrage pe Lawrence de la datoria sa, chiar dacă sporesc infinit de mult chinul. Ele nu-i pot decât confirma înstrăinarea sa, trădarea. El ştie că aparține nopții. Felul cum se termină revolta arabă - instrumentalizarea ei de către politica de putere - apasă asupra cărții încă de la primele pagini. În momentul adeziunii lui victorioase la cauza arabă, Lawrence ştie că este cel care i-a săpat groapa.

Dacă comparăm exemplul lui Lawrence cu opera Simonei Weil, el arată că implică o învățătură teribilă. Acțiunea lui Lawrence este aplicarea unei necesități oarbe, e o derivă nelimitată. Faptul că el se încrede necesității nu mai poate fi înscris într-o justiție divină. Spre deosebire de Aias sau de Arjuna, eroi ai mitului, nu există consolare tragică sau scriere sacră care să poată da un sens acelor suferințe, care să poată absolvi sau pedepsi acea trădare. Necesitatea timpului nostru este oarbă. Justiția nu mai este apanajul zeilor, nu e decât o neputință de a decide care are ca orizont lumea. Iată aşadar că necesitatea, în omul ce se face instrumentul ei, ia forma obsesiei, a unei căderi infinite. În mit zeul e cel care ține balanța, în realitatea modernă omul este cel care o ține. El nu-i este decât brațul din mijloc, şi ca atare se consumă. Ceea ce nu-i şcapă Simonei Weil în experiența lui Lawrence este că urmarea mânuirii laolaltă a necesității şi a responsabilității este autodistrugerea. Lawrence, după încheierea revoltei arabe, parcurge, etapă cu etapă calea unei literale degradări. Celebrul colonel se dezbracă de prestigiul său ca să reapară în înfățişarea unui agent secret falit, a unui soldat colonial cu reputație dubioasă, a unui veteran obsedat de greutatea faimei, a unui soldat de aviație care experimentează voluntar brutala disciplină a Raf-ului[29]- ca să-şi găsească, în sfârşit, într-o moarte aparent întâmplătoare, oprirea căderii sale.

---

[28] T. E. Lawrence, *I sette pilastri della sagezza*, cit., p. 431.

[29] Lawrence a relatat unele din aceste experiențe în *L'aviere Ross / Aviatorul Ross/*. Destinul lui Lawrence se dovedeşte, surprinzător, a fi paralel cu cel al Simonei Weil.

Simone Weil nu vedea în Lawrence doar un exemplu de sfâșiere între necesitate și responsabilitate, ci o nenorocire conștientă, acceptarea de a se consuma ca necesitate, a morții. Într-o însemnare îl compară cu catarii, de care se ocupă în ultimii săi ani: "Nu e o întâmplare că doctrinele ce presupun o mistică sunt mai mult sau mai puțin orientate către moarte. Catari. T. E. Lawrence."[30] Unele indicii arată că Simone Weil vedea în Lawrence un destin paralel cu al său, așteptarea morții ca pregătire, ca râvnă. Dar exemplul nu are aici o valoare pur biografică. Ființa pentru moarte, ca la Heidegger, se opune acelei derive, prin care omul experimentează modul său de a-fi-aruncat, de a-fi-înlănțuit de necesitate. Interesul pe care Simone Weil îl arată pentru erezia catarilor, pentru maniheismul și pentru unele tendințe gnostice, este în mod expres legat de acest act de a te lăsa să mori ca soluție responsabilă în lumea dominată de necesitate. La catari dualismul gnostic e împins până la ultimele consecințe, lumea apare ca un amestec al celor două principii, al zilei și al nopții, eliberarea de lume ia formele extreme ale acelei *endura*, sinuciderea mistică.Ceea ce o atrăgea pe Simone Weil, în aceste experiențe, nu era atât doctrina, cât ideea radicală de justiție pământească pe care ele o presupuneau. În lumea dominată de lupta dintre cele două principii, calea salvării constă în cea mai mică adeziune posibilă la rău, prin cea mai mare limitare posibilă a utilizării forței. În studiile despre distrugerea culturii occitane din timpul cruciadei Albigenzilor, Simone Weil descrie lupta disperată a acestei civilizații tolerante, în care se contopesc spiritul romanic, cel grec și cel arab, împotriva oștirii feudale a cruciaților; toleranță, misticism și transfigurare a vieții care se exprimă în versurile lui Bernart de Ventadour:

Quand je vois l'alouette mouvoir
De joie ses ailes contre le rayon,
Comme elle ne se connaît plus et se laisse tomber
Par la douceur qui au coeur lui va...[31]

Pentru Simone Weil aceste versuri nu sunt numai manifestarea cea mai intensă a unei civilizații dispărute. Sunt mărturia unei filosofii a declinului distruse de mitologia occidentală a forței: "Unele versuri ale trubadurilor au reușit să exprime bucuria într-un mod atât de pur, că prin ea străbate durerea înțepătoare, durerea inconsolabilă a făpturii finite...

---

[30]S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 202.

[31]Traducerea în franceză a Simonei Weil a primelor versuri dintr-o *canso* de Bernart de Ventadour: "Can vei la lauzeta mover. de joi sas alas contra-l rai, que s'oblid' e-s laissa chazer, per la doussor c'al cor li vai..." (*Les Trobadours*, sub ingrijirea lui J. Roubaud, Paris 1971, p. 128).

Când această țară a fost distrusă, poezia engleză a preluat aceeași notă, și nici una dintre limbile moderne ale Europei nu are echivalent în deliciile pe care ea le cuprinde."[32]

3. Măsura, limita

În ultimele ei scrieri, alături de amintirea unei ordini exprimate în măsură, în limitarea forței, în cumpănirea principiilor opuse, apare tot mai frecvent noțiunea de pedeapsă cosmică, de roată, de *Karman*. Lumea nu mai este *cosmos* (ordine), ci loc al nelimitatului, sporirea indefinită a forței, pură devenire. Evoluțiile științei moderne exprimă această pierdere de temei a cosmosului: "Furtuna ce ne înconjoară a smuls din rădăcini valorile, le-a destrămat ierarhia, și le-a pus pe toate în discuție pentru a le cântări pe balanța tot mai falsă a forței. [33] "Ceea ce Simone Weil are în minte nu sunt atât căile de dezvoltare ale științei secolului al XX-lea - pentru care a arătat un interes lipsit de prejudecăți, până la punctul de a-i folosi unele concepte ca metafore ale destinului sau ale condiției umane: ireversibilitate, entropie, discontinuitate, neglijabil - ci tăierea legăturilor, distrugerea naturii ca și cosmos. În același fel ca și la Heidegger, lumea în care acționează știința a devenit *imagine*, răsturnare a nexurilor om-lume, uitare a ființei. Incomparabila bogăție conceptuală a științei contemporane nu șterge faptul că în ea nu se mai pune chestiunea unui raport echilibrat cu natura, pe care Simone Weil îl vede în știința greacă (geo-metria, arta *măsurii*), ci un proces nelimitat de supunere a lumii, de entificare a naturii.

În știința clasică încă mai era vorba de cunoașterea *realului ca necesitate*, duritate, rezistență a lumii la voință, prin care totuși omenirea învăța să măsoare și să cumpănească forțele: "Necesitatea, care ne frânează până și în cea mai simplă acțiune, ne sugerează, atunci când e raportată la lucruri, ideea unei lumi atât de complet indiferentă la dorințele noastre, încât ne dăm seama că suntem foarte aproape de a nu mai fi nimic. Gândindu-ne pe noi înșine, dacă mă pot exprima astfel, din punctul de vedere al lumii, ajungem în privința noastră, tocmai la acea indiferență fără de care nu te poți elibera de dorință, de speranță, de teamă, de

---

[32]S. Weil, *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*", în *Écrits historiques et politiques*, cit., p. 81.

[33]S. Weil. *Réflexions à propos de la théorie des quanta*. "Les cahiers du Sud", 251, decembrie 1942, semnate E. Novis, apoi în *Sur la science*, Paris 1966, trad. it. *Sulla scienza* 1971, p. 173.

devenirea fără de care nu există virtute, nici înțelepciune, și trăiești în vis. *Contactul cu necesitatea este ceea ce înlocuiește visul cu realitatea*...Unele versuri splendide ale lui Lucrețiu sunt de ajuns să te facă să simți ceea ce este purificator în spectacolul și în liantul necesității..."[34]

Idealul științei clasice e exprimat aici ca o contemplare a necesității, ca o cunoaștere a slăbiciunii omenești în mediul înconjurător, ca *ecologie*. Însă el este și cunoaștere muzicală, învățare a armoniei: "Această imagine este dată în anumite opere ale omului de către limită, ordine, armonie, proporție, repetițiile regulate..." Cunoașterea limitelor nu implică la Simone Weil o *închidere* a reprezentării, nici vreo imagine consolatoare, nostalgică, arhaizantă în nexul om-lume. Mai precis tocmai cunoașterea limitelor și a armoniei permite înțelegerea ilimitatului și a disarmonicului. În jocul reciproc dintre limitat și nelimitat, cunoașterea apare ca participare, consonanță, comunicare cu realul.

Ceea ce înțelege să spună - aici Simone Weil este *tensiunea* dintre armonic și dizarmonic ca revelare, încă o dată, a necesității. Acceptându-și limitarea ei în cosmos, *slăbiciune* ei, cunoașterea nu pune stăpânire pe lume, ci este luată în stăpânire de aceasta: "O statuie de marmoră pe care am putea-o crede fluidă și cu îndoituri moi, pe care am putea-o crede flexibilă la presiunea întregului univers care o înconjoară, a luat pentru totdeauna forma unui trup omenesc intact, în poziția de echilibru în care greutatea nu alterează și în care orice mișcare este la fel de posibilă. O mică suprafață închide în ea, în limite foarte precise, un spațiu infinit de amplu, cu trei dimensiuni, în care lucrurile și ființele sunt, în același timp, legate și separate de poziția lor reciprocă, fixate în aparența unei clipe și ca și cum nu ar fi văzute de nimeni și din nici un punct de vedere, ca și cum ar fi surprinse, dar necontaminate, de o privire omenească învăluită în inconștiență... Toate acestea sunt imagini care ating și rănesc sufletul în intimitatea lui. Un trup și un chip omenesc care inspiră în același timp dorința, și chiar mai mult, sfiala de a te apropria de el de teamă să nu-i dăunezi cu ceva, căruia nu i se poate imagina alterarea și căruia îi percepi acut extrema fragilitate, care aproape-ți sfâșie sufletul într-un loc și o clipă anume și îl fac să simtă violent că e țintuit de ele, sunt și ele o imagine de felul acesta. Și universul străin de om prezintă imagini ca acestea."[35] Jocul dintre limitat și nelimitat, dintre armonic și dizarmonic, dintre finit și

[34] S. Weil, *La science et nous*, trad. it. *Sulla scienza*, cit., p. 109.

[35] *Ivi*., p. 117.

infinit, e de aşa natură încât el *răneşte* sufletul. El îl răneşte deoarece, în concepţia Simonei Weil, cunoaşterea realului este în primul rând pătimire a realului, *pătire,* a suferi realul. Şi e suferire, deoarece cunoaşterea nu este aici de-cizie, tăiere a legăturilor ce unesc omul cu lumea, ci *abandon*, identificare cu realul, nu distrugere a realului prin afirmarea subiectului cunoscător. Cunoaşterea suferă realul, pentru că se modelează după rănile realului, după dezechilibrul lui.

Acestui stil de cunoaştere, ce s-ar putea defini ca *delicateţe*, îi corespunde, evident, pe planul etic, acea slăbire ce-l caracterizează pe omul de conducere responsabil. În el se manifestă amintirea unei filosofii a renunţării la puternicia subiectului, care derivă, filtrată de Schopenhauer şi poate de Goethe, de *Upanishade*, la traducerea cărora Simone Weil lucra în ultimii ei ani de viaţă. Dar stilul acesta, dacă-l privim cu atenţie, e asemănător şi cu revenirea filosofiei calitative a cunoaşterii, care se exprimă la Bergson, sau la Simmel, şi e prezentă în opera literară şi eseistică, de exemplu, a lui Hermann Broch.[36] Şi la acesta din urmă, în special, calea cunoaşterii îşi are început atunci când subiectul îşi acceptă agonia, moartea sa ca abandon faţă de real. Eticheta de misticism cu care critica raţionalistă obişnuieşte să se debaraseze de aceste tendinţe ale filosofiei şi ale literaturii nu e atent la motivul lor dominant, care este depăşirea cunoaşterii instrumentale, şi deci depotenţarea subiectului, lăsarea de sine a subiectului pe seama ritmului realului, de-construirea.

Simone Weil indică adesea în geometria antică această capacitate de a cunoaşte armonia realului, o capacitate care aparţine câmpului delectării estetice: "Şi mai frumoasă a fost prima intuiţie a lui Thales, atunci când a descoperit în soare autorul unei infinităţi de proporţii care ajung să se înscrie pe sol şi se schimbă odată cu umbrele; din acel prim moment apărea astfel noţiunea de proporţie variabilă, adică de funcţie; dar pentru noi termenul însuşi de funcţie indică dependenţa unui termen faţă de un altul, în timp ce grecii se bucurau pur şi simplu să facă din schimbare un obiect de contemplare."[37] Însă lăsarea în voia realului înseamnă şi să accepţi dizarmoniile lui, să accepţi faptul ca echilibrul şi armonia să se restabilească în detrimentul poziţiei umane în cosmos. Astrele nu sunt doar simbolul unui dans, ci şi măsura unei depărtări imposibil de umplut cu ceva. A te abandona realului înseamnă şi a te

---

[36] *Ivi*, p. 118-119

[37] Ne gândim mai ales la *Morte di Virgilio*. Pentru temele pe care le discutăm aici este important şi H. Broch, *Poesia e conoscenza*, Milano 1965.

abandona aspectului lui *înfricoşător*. Încă o dată, la Simone Weil[38], ordinea este precară, asupra armoniei naturii - pe care omenirea vrea să o contemple - incumbă disonanţa, excesul. În această neîmpăcată tensiune între ordine şi dezordine se reafirmă asemănarea eliptică dintre Simone Weil şi Nietzsche. Ideea centrală a Simonei Weil este că în orice caz, mai ales când omul are un rol în dezechilibru, ordinea s-ar reconstitui la un nivel superior. Ar fi vorba, în acest caz, cum spune un om de ştiinţă contemporan, de cicatrizarea rănii pe care omul o face cosmosului, de o estetică superioară, a frumosului-şi-urâtului.[39] Aici Simone Weil l-ar fi putut cita pe Coleridge: bătrânul marinar, unic supravieţuitor al echipajului care s-a mânjit prin uciderea albatrosului, îşi găseşte drumul în pace numai atunci când face pace cu mediul înconjurător, când învaţă să binecuvânteze monştrii marini.[40]

Ideea limitării, a slăbiciunii, trimite aşadar la *conciliere*, la cunoaştere, în funcţie de o prezenţă nedistrugătoare a mediului înconjurător. Trimite mai cu seamă la delicatul joc de învăluire-dezvăluire în care omul îşi proiectează prezenţa sa istorică în cosmos. Cu cuvintele lui Heidegger, la opoziţia nedistructivă dintre Lumea umană şi Pământ: "Pământul nu e pur şi simplu închisul, ci ceea ce se arată ca închizându-se în sine. Lume şi Pământ sunt întotdeauna, şi în virtutea esenţei lor înseşi, în opoziţie şi în luptă. Numai fiind astfel îşi iau locul lor în lupta dintre iluminare şi ascundere. Pământul iese în relief cu ajutorul Lumii şi Lumea se întemeiază pe Pământ numai pentru că îşi istoricizează adevărul ca luptă originară dintre iluminare şi ascundere."[41] Pentru Heidegger, această luptă este calea însăşi a adevărului. Iar *adevărul* ca joc de învăluire şi dezvăluire - care, fiind astfel, se opune ştiinţei, ce elaborează un domeniu de adevăr deja deschis - se instituie în *operă*, se fixează în forma operei. Această instituire, în sensul aparte definit de Heidegger, face ca opera să fie în esenţa ei, poezie. Heidegger vorbeşte aici despre opera de artă (care se opune simplei fabricări) ca acel lucru în care este pus în operă adevărul. Dar prin opunerea dintre Lume şi Pământ se sugerează şi o tensiune nedistructivă între omenire şi pământ. În această opunere, se manifestă, aproape cu aceleaşi cuvinte, acea *delicateţe* a prezenţei umane asupra

---

[38]S. Weil, *Sulla scienza*, cit., pp. 120-121.

[39]Raportul dintre om şi cosmos este discutat în această perspectivă de G. Bateson în *Verso un'ecologia della mente*, Milano, 1976. Dar a se vedea mai ales G. Bateson, *Mind and Nature*, New York,, 1980, pp. 227 şi urm.

[40]S. T. Coleridge, *The Rime of Ancient Mariner*, versurile 272-287.

[41]M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, în *Sentieri interrotti*, Firenze 1973, p. 40.

căreia insistă Simone Weil: "Lupta (dintre Lume şi Pământ) nu e o linie de bătaie care să caşte un abis/ *Riss* /, ci e intimitatea unei con-veniri reciproce a luptătorilor. O astfel de trasare a-trage potrivnicii către originea unităţii lor, pe baza temeiului lor comun. Acesta e un proiect fundamental /*Grundriss*/ ...Această trasare nu îngăduie ca opuşii să se rupă unul de altul, ci introduce opunerea dintre măsură şi limită într-un contur unic /*Umriss* /."[42]

4. Modernitatea, obsesia

Ca şi la Heidegger, măsură, limită, opoziţie fără ruptură a contrariilor, sunt termeni ce descriu în cazul Simonei Weil, contururile locuirii omeneşti pe pământ. Procesul prin care patria măsurii a reuşit să se substituie imperiului ilimitatului este o temă asupra căreia filosofia culturii din secolul nostru, de la Simmel la Weber şi Heidegger, a insistat. Noţiunea de *limită*, prin care se înţelege ceea ce dă formă vieţii, ceea ce o împiedică să se transforme în repetare a ei înseşi, prin supravieţuire, este decisivă în această tradiţie. Ceea ce Simone Weil îi adaugă este analiza efectelor derivei - ale îndepărtării de cosmos - asupra imaginaţiei umane. Dacă cosmosul *conţine* imaginaţia, permiţând ţinerea în cumpănă a forţelor înlăuntrul unei ordini - posibil şi imposibil, finit şi infinit, real şi imaginar -, ne-limitarea lumii moderne *dezlănţuie* imaginaţia. Printr-o atare dezlănţuire, nu se cucereşte o nouă libertate, ca în mitologia progresului, ci supunerea faţă de un nou tip de necesitate, anume *ilimitatul*. Descătuşarea de cosmos eliberează imaginaţia pentru a o încătuşa de ceva nou, anume de ea însăşi. Simone Weil defineşte această libertate singulară, această mişcare indefinită a imaginaţiei, această rotaţie a cunoaşterii în jurul ei înseşi, drept obsesie.[43]

Obsesie este durerea care nu are sfârşit, căderea care nu are fund. Ea desemnează acel dezechilibru prin care necesitatea nu e acceptată, ci suportată: "Sentiment de *imposibilitate*, dezechilibru; situaţii în care imaginaţia ce modelează în chip fictiv trecutul, viitorul şi obiectele îndepărtate nu reuşeşte să umple golurile. Încearcă dar nu poate. Foame,

---

[42] *Ivi*, pp. 47-48.

[43] Tema obsesiei în raport cu lumea modernă şi cu dezrădăcinarea e discutată mai ales în S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration de devoirs envers l'être humain*, Paris 1949, trd.it. *La prima radice*, Milano 1978.

sete interioare. Avânt împiedicat... Oscilări interioare între refuz şi acceptare. Mişcare a sufletului fără obiect, imaginar. Gol impus. După un anume timp, urmează secătuirea şi moartea anumitor părţi ale sufletului."[44] Simone Weil descrie o anumită condiţie a sufletului, desprinderea de un principiu ordonator, neputinţa privirii îndreptate către ilimitat şi deci pierderea de contact cu realul, naufragiul. Smuls din graniţele sale, sufletul rătăceşte fără ca privirea să se poată opri, fără ca imaginaţia să aibă un sfârşit. Semnificaţia torturii, insuportabilitatea ei, nu sunt legate de durerea ca atare, ci de infinitatea durerii. În obsesie sufletul lunecă în timp. Timpul nu e dominat cu ajutorul vreunui ritm, ci impune propria-i alunecare: "Raport între *tema* muzicală (şi chiar arhitectonică?) şi *obsesie*. O fugă de Bach este o obsesie dominată - de aceea tema iniţială nu are multă importanţă. Obsesia e unica suferinţă omenească... o durere care nu e obsesivă nu e suferinţă."[45] Obsesiv înseamnă să suferi o necesitate atât de strivitoare, încât să nu lase puncte de întrerupere, să ţintuie la infinit. Obsesivă este deci orice subordonare faţă de ilimitat. Simone Weil a văzut în dominarea a ceea ce este ilimitat tipul de impunere care nu e răscumpărabil, care nu dă putinţă de scăpare. Aşadar obsesia nu defineşte numai supunerea faţă de forţă în situaţii-limită, ci condiţia de existenţă a modernităţii. Violenţa mitică ce se exprimă în noţiunea de pedeapsă cosmică (cântarul lui Zeus), este înlocuită de modernitate, de fapt, în orice domeniu, cu dezechilibrul, cu dominaţia ilimitatului.[46]

În felul acesta este cunoaşterea modernă, care se smulge din contemplarea limitelor şi a regularităţilor cosmosului, ca să devină auto-cunoaştere, ştiinţă obsesivă. Dar tot aşa este şi forma luată de relaţiile dintre oameni. În lumea modernă societatea reprezintă irupţia ilimitatului, interpunerea unui spaţiu imposibil de umplut, între indivizi. În societate slăbiciunea umană nu e încredinţată privirii altora, ci e supusă impasibilităţii unei abstracţii. Până şi în situaţia-limită a războiului, când necesitatea forţei se întrerupe, privirea războinicului nu poate ignora rugămintea. Ahile nu suportă fără compasiune privirea lui Priam, în cortul său. Arjuna se opreşte când privirea lui îi întâlneşte pe ai săi. Chiar dacă în mit această pietate stârnită de prezenţa altora nu poate opri necesitatea, mitul îi dă sens. Durerea neobsesivă este cea pe care o descrie relaţia dintre co-prezenţă şi necesitate. Ea permite să te mişti conştient faţă cu

---

[44]S. Weil, *Cahiers*, II, Paris 1972, p. 79.

[45]S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 148.

[46]În acest sens poziţii analoage are K. Lovith în *Saggi sulla storia*, Firenze 1971.

necesitatea, să fii responsabil. În societate, în schimb, ca domeniu al ilimitatului, privirea rătăceşte fără a se putea opri pe chipul altora. În acest sens Simone Weil descrie riguros relaţia socială modernă ca imaginară. Societatea realizează puterea strivitoare a imaginarului asupra măsurii omeneşti[47]

Simone Weil atinge aici un aspect hotărâtor al condiţiei moderne. Prin aceasta din urmă, omenirea se eliberează de legăturile care o ţineau în stăpânirea cosmosului, de acea *intimitate* înţeleasă ca "venire unul către altul a celor aflaţi în luptă", la care se referă Heidegger. Pământul nu mai e fundament, ci resursă inepuizabilă, nelimitată. Acel cosmos natural, pe care metafizica modernă îl tratează acum după criteriul *mathesis*-ului, ca sistem de funcţiuni abstrase din conţinuturile lor, e dizolvat. Dar necesitatea şi forţa impun ca o *altă* legătură să fie substituită celei rupte. Legătura socială ia locul celei naturale: "Capitalismul a realizat eliberarea colectivităţii umane faţă de natură... Dar această colectivitate, în raport cu *individul*, a moştenit funcţia opresivă exercitată altădată de natură."[48] Bineînţeles, *şi* natura este opresivă, întrucât e manifestare a dezechilibrului, a forţei şi a gravitaţiei. Dar în ea, cu ajutorul luptei nedistrugătoare, dintre Lume şi Pământ, se poate înjgheba un *cosmos*. Înţelepciunea arhaică, filosofia, încă mai este contemplare şi consolare a dezechilibrului. Dar ce cosmos se mai poate alcătui între graniţele a ceea ce Simone Weil numeşte colectivitate? Tentativele de a face din societate o *ordine*, cele pe care ştiinţele sociale le promovează de mai bine de un secol, atestă vacuitatea noii legături. Simone Weil reţine frecvent nevoia de a înlocui legăturile pierdute cu surogate de false religii, false legături. La vremea ei, în primele decenii ale acestui secol, nevoia pur imaginară a unui nou cosmos se manifesta prin noţiuni de "religie civică" sau de "conştiinţă colectivă". Sau, aşa cum s-a întâmplat în Germania prenazistă, printr-un apel anacronic la miturile pământului şi ale rădăcinilor. În timpul nostru, pretenţia de a construi un cosmos social, o cultură, a căzut. Dacă nu de altceva, măcar pentru că discursul social a renunţat la succedanee de religii, şi se arată drept ceea ce este, un discurs despre organizarea forţei.

În eseul despre *Iliada*, Simone Weil a respins iluzia modernă potrivit căreia legătura socială ar aboli domnia forţei: "Cine visase că

---

[47] Această critică radicală a societăţii este comună şi altor autori care împart cu Simone Weil o poziţie maginală în cultura contemporană. Ne referim în special la H. Arendt, *Vita activa*, Milano 1964, şi la C. Michelstädter, *Persuasione e retorica*, Milano 1982.

[48] *Quaderni*, I, cit., p. 133.

forţa, datorită progresului, ar aparţine de acum trecutului, a vrut să vadă în acest poem un document; cine ştie să discearnă forţa, acum ca şi odinioară, în centrul oricărei istorii omeneşti, găseşte în el cea mai frumoasă, cea mai pură dintre oglinzi."[49] Este vorba astăzi, cel puţin în citadela Occidentului, de un tip evident diferit de forţă. Violenţa mitică, ce transformă în lucruri oamenii, atât pe cei care pun mâna pe sabie, cât şi pe cei ce o suportă, pe tirani şi pe sclavi, s-a retras din viaţa socială, ca să se facă simţită asupra graniţele statelor. Dar forţa ca obsesie, ca necesitate fără drept de apel, apasă nu mai puţin decât ieri asupra vieţii sociale, este *chiar viaţa socială*, cea pe care Simone Weil o numeşte noua Fiară, care a înlocuit vechiul Leviatan. Este societatea ca loc în care bântuie imaginarul, în care privire şi gând sunt dominate de abstracţie. Ceea ce Simmel a spus despre ban, în culmea modernităţii, descrie forţa abstractă şi totuşi obsesivă a legăturii sociale: "Banul este unicul produs cultural, care l-a alungat de la sine pe purtătorul lui, devenind exclusiv simbol. Până într-atât este el cel mai caracteristic dintre toate fenomenele timpului nostru, prin care *dinamica* a cucerit cârma oricărei teorii şi a oricărei practici. Că ar fi pură *relaţie*...fără să includă în ea nici un conţinut, asta nu e contradictoriu. Forţa în realitate nu e decât relaţie."[50]

5. Etica înţeleasă ca limitare

Gândirea Simonei Weil, inactuală prin terminologia ei voit străină de cultura filosofică contemporană, îndreptată mai curând către ordinea arhaică decât către apologia dezordinii moderne, se dovedeşte totuşi ca având tangenţă cu reflecţia contemporană despre nihilism. Căutarea lui Dumnezeu în *imposibilitate*, analiza decăderii ordinii cosmice, conştiinţa devastării săvârşite de modernitate, însăşi acceptarea conştientă a forţei, noţiunea unei imposibile concilieri între oameni şi zei, pământ şi cer, (ceea ce Heidegger numea *Geviert*, tetrada) se impun în secolul nostru ca acei termenii ce descriu existenţa pe pământ. Dar mai ales în *noţiunea de slăbiciune*, drumul Simonei Weil sfârşeşte prin a se întâlni cu cel al filosofiei. Slăbiciunea denumeşte într-adevăr condiţia comună a gândirii şi a existenţei în faţa nihilismului.

---

[49]S. Weil, *L'Iliade poema della forza*, în *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 11.

[50]G. Simmel, *Diario postumo* / Jurnal postum/. în *Saggi di estetica*, Padova, 1970, p. 39.

Gândirea care nu se lasă supusă farmecului forței obsesive, sau al puterii moderne, nu poate decât să recunoască în chip deziluzionat echivalența dintre nihilismul realizat și dominația planetară. Atunci când filosofia reflectează asupra supunerii omului de către produsele sale (ceea ce Simone Weil numește cunoașterea obsesivă și fetișul social), nu poate să nu găsească în această consecință a nihilismului o condiție *normală*. Răspunzându-i lui E. Jünger, și ipotezei acestuia privitoare la o depășire a condiției nihiliste,[51] Heidegger subliniază necesitatea de a accepta un astfel de destin: "Nihilismul nu este în el însuși ceva patologic, cum este cancerul. În ceea ce privește *esența* nihilismului, nu există speranță de vindecare.[52] Nihilismul a devenit atât de puternic și de planetar, încât nu poate avea sens să-l negi, sau încerci să-l combați: "Nu există spirit pătrunzător care să nege că nihilismul, sub formele cele mai diverse și mai ascunse, este starea «normală» a omenirii. Cele mai bune dovezi sunt încercările exclusiv reacționare care au fost făcute contra nihilismului, și care, în loc să se lase în voia unui dialog cu esența lui, promovează restaurația a ceea ce nu mai este (*die Restauration des Bisherigen*)".[53] Heidegger a arătat în mai multe locuri rezultatul nihilistic al culturii: transformarea filoosofiei într-o pluralitate de științe dez-ontologizate, domnia mondială a ciberneticii și a gândirii "calculatoare", organizare planetară a puterii. Dinaintea unei astfel de funcționalizări a adevărului filosofic, pe care încă Nietzsche o indicase prin ecuația modernă dintre adevăr și putere, sarcina gândirii constă acum într-un dialog, fără pretenții forte de sistematicitate, de completitudine și de penetranță, cu esența nihilismului - cu împlinirea însăși a filosofiei.

Prin Heidegger, gândirea abdică de la posibilitatea de a controla, fie și numai teoretic, procesul nihilismului, "raționalizarea tehnico-științifică.[54] Filosofia acceptă fără să-și mai facă iluzii coabitarea cu un proces de raționalizare care, prin felul său de a fi efectiv, prin nepăsarea și lipsa de scopuri, nu se lasă prevăzut, rămânând deschisă posibilitatea unei distrugeri finale, a unei consolidări cu rezultate nesigure. Întoarcerea la lucrurile însele, despre care Heidegger arată că e sarcina actuală a gândirii, nu înseamnă, desigur, o recuperare a obiectivismului, ci o reflectare asupra statutului precar al subiectivității în filosofie. Înseamnă,

---

[51]E. Jünger, *Über die Linie*, în *Werke*, Bd. 5, Stuttgart 1960, pp. 247-289.

[52]M. Heidegger, *Zur Seinsfrage in Wegmarken*, Frankurt a. M., 1967, p. 215.

[53]*Ivi*, p. 220.

[54]M. Heidegger, *La fine della filosofia*, în *Tempo ed essere*, Napoli 1980.

dealtminteri, a lua în considerare un raport cu lumea care azi nu mai e posibil de gândit în termeni de conciliere. O astfel de reflecție capătă tot mai mult caracteristicele reculegerii, așa cum arată chiar termenii în care Heidegger descrie condiția actuală a actului *gândirii*; metafore în care prezența unui codru des și de nepătruns (obiectivitatea amenințătoare și iluzorie a metafizicii înfăptuite) se opune sondajelor precaute ale gândirii; cărări întrerupte și itinerarii pe parcursul cărora e suspendată speranța de a găsi sau de a arăta calea. Astfel, una dintre noțiunile decisive din Heidegger, acea *Lichtung*, se referă doar la posibilitatea ca în desișul acelei "neînfrânate revărsări a raționalizării și a smulgerii violente a rădăcinilor (das *Fortreissende*) de către cibernetică"[55] să se deschidă un luminiș (*Lichtung*), în sensul unei aperturi către adevărul care nu este încă adevăr. Sarcina filosofiei, ceva nerealizat și poate și nerealizabil, e încredințată reflectării labile asupra a ceea ce se dă în luminiș, adică asupra unui sens ascuns. Adevărul filosofic rezidă în aceste clar-obscururi, în care, în același fel în care lumina se cerne pe neașteptate în poieni, poate să se dezvăluie lucrul însuși al gândirii. Cu aceste reflecții ale lui Heidegger, momentele ascultării, ale atenției reculese ca în așteptarea unei revelații, ale vocii indiscernabile a limbajului poetic și a naturii, marchează o condiție de extremă și conștientă slăbiciune a gândirii, respingerea oricărei activități de cucerire și identificare a adevărului.

O atare condiție, la drept vorbind, constituie un deznodământ necesar al acelei gândiri care, în cursul acestui secol, a cunoscut transformarea rațiunii în forță, fără să se lase cucerită de ea. O tensiune asemănătoare între raționalizare și reculegere rezultă din scrierile lui Weber, unde austera participare la cursul nesocotit al lumii (responsabilitatea, "conducerea înțeleaptă") nu lasă loc decât pentru niște vibrații intime, adică pentru ceea ce Weber a numit "pianissimo".[56] Autenticitatea existenței, pe care Heidegger își întemeia programul său filosofic originar - și la care a sfârșit prin a renunța - este acum indicibilă, devine ceva obscen atunci când e expusă lumii. Acel "pianissimo", reculegerea, precum și ascultarea unei voci naturale sau divine, nu se lasă a fi declarate: pot conta doar ca indicii ale acelei spuneri aluzive, poetico-filosofice, în care gândirea își găsește acum o limită expresivă insurmontabilă, poate chiar sfârșitul ei ca atare. În replierea în sine gândirii, ca și în deschiderea limbajului filosofic către poezie, se

[55] *Ivi*, p. 180.

[56] M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., p. 76.

manifestă, aşadar, o slăbiciune conştientă. A o gândi înseamnă a accepta lipsa de iluzii, pierderea cosmosului, ca destin ce nu se poate eluda, ca *necesitate*. Gândirea acceptă *să nu se separe* de procesul de înfăptuire a nihilismului, *să-l îndure*, rezervându-şi doar zone de clar-obscur în care să arate, mai presus de orice consolare, esenţa dominării.

Noţiunea de slăbiciune indică aşadar fragila alcătuire actuală a discursului filosofic, oscilarea lui între recunoaşterea-acceptare a procesului de împlinire a metafizicii ca Istorie a Fiinţei - normalitatea nihilismului - şi depăşirea, accidentată, în mod necesar ambiguă, intermitentă, a unei astfel de condiţii. Gândirea se instalează în chip slab în diferenţă, nu în sensul unei preferinţe acordate unor presupuse valenţe a ceea ce e marginal, empiric diferenţial sau slab, ci ca indecidabilitate a dilemei ontico-ontologice. Heidegger, în special, ia poziţie atât împotriva recuperării tradiţiei, cât şi împotriva iluziei că sfera tehnicii, dominarea fiinţărilor, sfera forţei şi a lipsei de fundament ar putea, aşa cum sunt ele, să fie transparente, să ofere un proiect. Ar fi vorba în orice caz de un proces de impunere (*Gestell*), de a-fi-proiectaţi, pe care omul se iluzionează că-l controlează, că-l proiectează.[57] Reflecţia lui Heidegger este aici enigmatică, fiindcă tocmai în tehnică, în proiectualitatea ei subiectiv-distructivă, se indică manifestarea unui fapt (*Ereignis*) ce ar putea răsturna sensul împlinirii metafizicii: "Ceea ce dobândim cu ajutorul lumii tehnice, ca simpla im-punere a punerii-laolaltă (*Ge-stell*), ca zodie de fiinţă şi om, e un *preludiu* a ceea ce *Er-eignis* înseamnă (*heisst*). *Ereignis*-ul, totuşi, nu încremeneşte neapărat în preludiul său. În acesta, în fapt, se face simţită putinţa de a se impune a im-punerii (*Ge-stell*) să ajungă să fie aprofundată în direcţia unui mai originar fapt-de-a-se-înfăptui (*Ereignen*). O astfel de aprofundare (*Verwindung*) care se înfăptuieşte în im-punere(*Ge-stell*) pornind de la *Er-eignis*, ar duce la o reluare, în lumina *Ereignis*-ului (nu ar fi deci niciodată ceva ce omul să poată să-l facă singur), a lumii tehnicii, care din starea ei de dominare ar trece la o stare de aservire în interiorul cadrului prin care omul atinge în modul cel mai propriu *Er-eignis*-ul."[58] Prin acel "niciodată ceva ce omul ar putea face de unul singur" se exprimă inanitatea, din punctul de vedere al lui Heidegger, a unei tentative umaniste de a subverti necesitatea procesului de impunere.

---

[57]Despre această noţiune cf. în special M. Heidegger, *La questione della tecnica*, în *Saggi e discorsi*, Milano 1976,p. 5 şi urm.

[58]M. Heidegger, *Identità e differenza*, "aut aut" 187-188, 1982, p. 13.

Ca exemplu al condiției de pasivitate și de slăbiciune a omului dinaintea *Ereignis*-ului, Heidegger se referă explicit la *etică*. Într-adevăr, printr-o reprezentare care să exalte posibilitatea unei proiectări umaniste "totul e pus din nou pe seama omului și se ajunge, în cel mai bun dintre cazuri, la cerința unei etici adecvate lumii tehnicii. Prins în plasa unei atari reprezentări, sfârșești prin a te întări în opinia că tehnica e ceva ce privește numai omul. Se neglijează a se da ascultare apelului ființei, apel care vorbește în esența tehnicii."[59] Deci nu în iluzia de a reproiecta o etică, pornind de la dimensiunea opacă a tehnicii, și nu pe sforțarea umanistă de depășire a ei poate funcționa o înțelegere a esenței lumii contemporane. Aici etica apare ca o variantă, ca o ramificație a procesului de punere-laolaltă. Chiar și o etică fără fundamente, cea care este în mod repetat propusă de filosofiile conștient acefale de astăzi, apare ca o traducere, adecvată timpului nostru, a premiselor forte ale *metafizicii*. Orice etică, oricât ar fi ea gândită în termeni slabi, pur operaționali, a unei coordonări minime a activităților omenești, simte lipsa fundamentului pierdut, chiar și numai în condiția de uitare care face să fie *luat în râs* fundamentul originar, metafizic.

Însă noțiunea de slăbiciune poate fi asociată în alt mod cu etica, *poate fi etica*. Ne poate face să ne gândim, în chip analog cu noțiunea heideggeriană de diferență ontologică, la o reflecție ce se instalează în condiția de indecidabilitate, care se limitează a fi prezentă în procesul de punere-laolaltă, fără a pretinde să-i subverteasc sursa. Aici slăbiciunea nu apare numai ca o condiție logică, o alcătuire aparte a gândirii, ci trimite la o condiție ce s-ar putea numi *patologică*, la slăbiciunea ca orizont al existenței. Ea descrie, de altfel, chiar dacă într-o perspectivă empirică, esența condiției umane în lumea tehnicii (nu doar tehnica înțeleasă ca imaginar al naturii, ci și ca imaginar al omului și al societății). Slabă este deci, ca și în reflecția enigmatică a celui de-al doilea Heidegger, condiția omului care recunoaște oricum că este înlănțuit de *necesitate*. El acceptă, cum se vede la Simone Weil, să decline odată cu lumea, limitând, atât cât e omenește posibil, contribuția lui la nedreptate. Limitarea, slăbiciunea *ca etică*, poate fi forma pe care-o capătă astăzi responsabilitatea.[60] Dacă acestui declin îi mai poate corespunde o reechilibrare, o justiție, lucrul acesta apare astăzi ca ceva pe care gândirea nu poate să-l decidă.

---

[59]Cf. *M. Heidegger, La questione della tecnica*, cit.,p. 11.

[60]A se vedea în această privință cele spuse de Heidegger despre *Gelassenheit*, M. Heidegger, *L'abbandono*, Genova 1983.

Maurizio Ferraris

ÎMBĂTRÂNIREA AŞA-ZISEI "ŞCOLI A SUSPICIUNII"

Paul Ricoeur, în studiul său despre Freud, *De l'interpretation*[1], a fost cel care a conferit triadei Nietzsche-Freud-Marx denumirea comună de "şcoală a suspiciunii". După Ricoeur (care în acest fel sintetizează o poziţie destul de răspândită în cultura contemporană), legătura ce-i uneşte pe nişte gânditori atât de îndepărtaţi unul de altul, cel puţin ca origine, prin metodă şi prin intenţii, cum sunt Nietzsche, Freud şi Marx, ar consta într-o atitudine comună de "demascare", adică de demistificare programatică şi radicală.

A gândi, pentru "şcoala suspiciunii", înseamnă a interpreta. Interpretarea urmează însă un proces "ameţitor": pentru ea, nu numai tradiţiile, ideile primite, şi ideologia, sunt înşelătoare şi mistificatoare; ci însăşi noţiunea de "adevăr" este efectul unei stratificări (şi mistificări) istorice, are origini retorice, emotive, interesate. Sensul "propriu", sensul autentic ale cărui aparenţe şi formaţiuni secundare sunt metaforă, este la rândul său ceva obscur şi derivat: ceva care la rândul său trebuie supus interpretării. Aşa cum scrie Nietzsche într-o pagină din *Cartea filosofului*: "Adevărurile sunt nişte iluzii care au uitat că sunt astfel, nişte metafore care şi-au pierdut forma lor sensibilă, nişte monede care şi-au pierdut ştanţa şi care ajung să fie privite, nu ca bani, ci ca metal".[2]

Sub influenţa şi a unor împrejurări exterioare, ţinând de istoria culturii în sens larg, "şcoala suspiciunii" s-a bucurat, în special în ultimele două decenii, de un mare succes (ne gândim, de exemplu, la fenomene cum ar fi *Nietzsche-Renaissance* în Franţa şi apoi în Italia, sau la răspândirea foarte ramificată a psihanalizei etc.).

Dar pe de altă parte, şi, lucru verosimil, nu doar din cauza modificării împrejurărilor "culturale" care i-au decretat succesul, "şcoala suspiciunii" începe să dea astăzi semne destul de evidente de senilitate. O îmbătrânire cu atât mai vădită cu cât, invers, hermeneutica "în genere" (şi în particular gândirea lui Gadamer) tinde actualmente să se constituie ca

---

[1] De *l'Interpretation. Essai sur Freud, Paris 1965; tr. It. De Emilio Renzi: Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966, în special pp. 46 şi urm. Din tr. It. *(L'interpretazione come esercizio del sospetto)*.

[2] Nefiind încă disponibilă în *Opere*, sub îngrijirea lui Colli şi Mortinari, *Il libro del filosofo* este tradusă în volum separat, Savelli, Roma 1978. Acest citat (aici uşor modificat) se găseşte, respectiv, la p. 76.

orizont cuprinzător al filosofiei "clasice", al reflecției extra-metodice în jurul tradiției filosofice și lingvistice.

S-ar putea chiar, în termeni preliminari, avansa ipoteza că hermeneutica și-a urmat propriul ei rol unificator, de *koinè* lingvistic și teoretic, tocmai punând între paranteze intențiile mult prea net demascatoare ale "școlii suspiciunii", și prezentându-se nu ca ruptură și ca depășire a tradiției filosofice, ci mai curând ca memorie și conservare a acesteia.

Oricât ar putea fi de evidente motivele de "istorie a culturii" care au decretat îmbătrânirea "școlii suspiciunii" și afirmarea hermeneuticii în sens gadamerian, rămân totuși deschise, pe un plan mai pronunțat teoretic, cel puțin trei semne de întrebare, la care vom încerca, în parte, să răspundem: care sunt limitele intrinseci ale hermeneuticii suspiciunii? Care este raportul ei cu hermeneutica gadameriană? în ce măsură unele contaminări între hermeneutică și "școala suspiciunii", cum ar fi gramatologia lui Jacques Derrida, păstrează o anumită actualitate filosofică în panorama reflecției teoretice contemporane?

1. Limitele demascării

Două analize, a lui Foucault și a lui Derrida, ne pot ajuta să definim mai bine unele limite intrinseci ale hermeneuticii suspiciunii.

Mai întâi de toate, Foucault, într-o lucrare din 1964[3], semnalează două riscuri ce incumbă asupra felului de a se proceda al lui Nietzsche, Freud și Marx: *nihilismul* și *dogmatismul*. În primul rând, nihilismul.Aceasta deoarece, scrie Foucault, felul cum se adâncește interpretarea "demascatoare", tocmai pentru că presupune trecerea constantă de la o interpretare la alta (în spatele unei măști se ascunde o alta; metaforele se continuă la infinit, fără să se ajungă vreodată la un *terminus ad quem*) poate să ducă la concluzia că nu ar exista, propriu-zis, nimic de interpretat, și că întregul proces hermeneutic se dizolvă în el însuși.

De fapt, această rezultantă nihilistă caracterizează nu numai hermeneutica suspiciunii, ci hermeneutica în genere (a se vedea unele trăsături tipic nihiliste pe care le capătă gândirea gadameriană, pentru care

[3] *Nietzsche, Freud, Marx*, în "Cahiers de Royaumont", 6, Ed. de Minuit, Paris, 1967 (actele congresului internațional de la Royaumont despre Nietzsche, 1964(, pp. 182-192.

noțiunea "forte" de adevăr se dizolvă într-un dialog difuz, într-un schimb colectiv de semnificații, care nu se sprijină pe nici un referent stabil, și care nu conduc la adevăruri definitive). Și cu toate acestea, în cazul hermeneuticii suspiciunii, această dizolvare nihilistă a referentului capătă, după Foucault, tonalități tipic aporetice, în așa fel încât conferă însușiri patologice unei hermeneutici care - spre deosebire de ceea ce se întâmplă, spre exemplu, la Gadamer - este "amețitoare" ca tendință. Se ajunge astfel, scrie Foucault, la o "hermeneutică ce se înfășoară la loc în jurul ei înseși, intră în teritoriul limbajelor ce se auto-implică constant, în regiunea mitică a nebuniei și a purului limbaj."[4]

La rândul său, dogmatismul constituie reversul autoimplicării nihiliste a interpretărilor; într-un anume sens, este formațiunea ei de reacție. "Mai bine un sens, oricare, decât absența de sens", scrie Nietzsche în *Genealogia moralei*, descriind geneza idealurilor ascetice; sătul de măști, interpretul se poate opri la o mască oarecare, sau se poate prevala de o grilă hermeneutică formată anticipat, potrivit căreia fiecărui semnificant să-i corespundă un semnificat stabil. Se creează astfel un cod, iar hermeneutica se transformă într-o semiotică.

Foucault mai adaugă: "O hermeneutică ce de fapt s-ar replia pe o semiotică crede în existența absolută a semnelor: lasă de o parte violența, neîmplinirea, infinitatea interpretărilor, pentru a face să domine teroarea indiciului, și să suspecteze limbajul."[5]

Încă o dată, ne găsim în fața ambiguității implicite din orice hermeneutică a suspiciunii, totdeauna între un exces și o lipsă de interpretare; o duplicitate care-și află loc în orice apel la o raționalitate demascatoare, așa cum o tratează Adorno și Horkheimer: "Nietzsche a înțeles, cum puțini au făcut-o după Hegel, dialectica iluminismului, și a enunțat raportul contradictoriu care-l leagă de dominație. Se cere să răspândim iluminismul în popor, pentru ca niște preoții să devină cu toții preoți în rea credință, și același lucru trebuie făcut și cu statul. Sarcina iluminismului este de a face din toată semeția prinților și a guvernanților, o 'minciună premeditată'. *Pe de altă parte iluminismul a fost întotdeauna un instrument al 'marilor artiști în guvernare'*."[6]

---

[4] *Nietzsche, Freud, Marx*, cit.,p. 192.

[5] *Ibid.*,

[6] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Querido Verlag, Amsterdam, 1947, tr. it. de Lionello Vinci: *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1947, p. 53, cursivul nostru.

Şi nihilismul şi dogmatismul se întăresc unul pe celălalt; demascarea tinde fie să se învârtă în jurul ei înseşi, fie chiar să pună bazele unui nou mit dogmatic, eventual caracterizat printr-o "oroare mitică faţă de mit".[7]

Dar dacă analizele lui Foucault tind să indice limitele prezente în rezultatele (fie ele inevitabile sau nu tocmai) ale unei hermeneutici a suspiciunii, Derrida - în special în examinarea "mitologiei albe"[8], care ar constitui sâmburele "metafizicii occidentale" - semnalează o disfuncţie constitutivă - sau o contradicţie originară ce caracterizează proiectul demascator ca atare.

Fragmentul din Nietzsche citat în paragraful precedent, şi pe care Derrida îl comentează în studiul său "La mythologie blanche", se prezintă în primă instanţă ca o tentativă de "depăşire a metafizicii". Printr-o hermeneutică deosebit de radicalizată, Nietzsche ar părea că dezvăluie clauzulele metafizice care se cuibăresc în chiar conceptul de "adevăr", adevăr ce se dovedeşte a fi o simplă metaforă.

Însă, obiectează Derrida, suntem siguri că această voinţă de demascare nu este strâns legată, în mod profund şi constitutiv, cu istoria metafizicii? În aparenţă, Nietzsche dezvăluie în spirit iluminist o tipică "mitologie albă", credinţa într-un fundament stabil al adevărului, într-un mod de a se pune obiectiv, al adevărului, dincolo de contaminările doxei şi ale intereselor. De fapt, însă, această demascare se prezintă ca fiind extrem de înrudită cu ceea ce se vrea a se demistifica, adică se prezintă ca fiind "clasic" metafizică.

Ce anume este metafizica, continuă într-adevăr Derrida, dacă nu ambiţia de a dezvălui metaforele, de a trece dincolo de vălul aparenţei? Pe lângă metafora monedei, preluată de la Nietzsche, ar trebui luată în considerare metafora luminii - înţeleasă ca imagine generală a oricărei hermeneutici a suspectării şi şi a oricărei metafizici -, care ilustrează bine cum anume dorinţa de a demasca, în loc să ne pună la adăpost de metafizică, este de fapt mai mult esenţa însăşi a ceea ce, în tradiţia de la Nietzsche la Heidegger, se înţelege sub acest nume.

"Metafora fondatoare", scrie Derrida, "nu numai ca metaforă fotologică - şi în această privinţă toată istoria filosofiei noastre e o fotologie, nume care i se dă istoriei sau tratatului luminii - dar chiar şi ca metaforă, pur şi simplu: metafora în general, ca trecere de la un fiind la

---

[7] *Op.cit.*,p. 37.

[8] Ateuţie, lipseşte o trimitere!!!

altul, sau de la un semnificat la un altul, autorizată de *sub-punerea* inițială și de deplasarea *analogică* a ființei sub ființe, este greutatea inițială ce reține și reprimă iremediabil discursul metafizicii. Destin pe care numai cu o anume ingenuitate îl putem considera ca fiind accidentul reprobabil și provizoriu al unei "istorii"; sau ca un lapsus, o eroare a gândirii *în* istorie (*in historia*). *In historiam*, acolo are loc căderea gândirii în filosofie, prin mijlocirea căreia istoria *a pornit la drum, și-a început cursul*."[9]

Voința de a demasca - de a arunca o lumină dincolo de vălul aparențelor, de a ajunge la propriul ce se ascunde dincolo de metaforă - nu este actul final al metafizicii, acea: "amiază a spiritelor libere" despre care vorește Nietzsche; dimpotrivă, este cu siguranță actul inițial al oricărei metafizici. Pe de altă parte, metafizica nu este metafizică, deoarece ignoră că "adevărul însuși nu este decât o veche metaforă": ci este așa mai degrabă pentru că, conștientă de caracterul metaforic al propriilor ei enunțuri, a încercat, în decursul întregii ei 'istorii', să reducă metaforicul la propriu, la adecvat, la ceea ce este conceptual univoc.

Când e văzută în această perspectivă, ce nu mai e legată de o dialectică a iluminismului, ci mai degrabă de interpretarea heideggeriană a "istoriei metafizicii" ca istorie a uitării ființei, hermeneutica suspectării se prezintă atunci ca încoronare a acestui fapt. Subiectul care "dezvăluie", care recunoaște mai mult sau mai puțin nihilistic fundalurile multiple ce se ascund în spatele metaforicului (sau al conștiinței freudiene, sau al falsei conștiințe-obiect al criticii ideologiei) este cu siguranță subiectul metafizic prin excelență, cel ce-și încarnează propria-i voință de putere în "voința de interpretare".

2. Cadrul hermeneuticii. Reconstituire și integrare

Se confirmă pe această cale concluzia, nu prea paradoxală, potrivit căreia hermeneutica suspectării este un tipic exemplu de gândire "forte", peremptoriu și metafizic - nu mai puțin decât convingerile ingenui,, pozitive sau ideologice, pe care ea își propune să le demaște. Și asta nu numai datorită rexultatelor posibile la care poate să ajungă (nihilismul interpretării sau dogmatismul, încremenirea într-o semiotică

---

[9] *Force et signification*, în Critique: 193-194 *iunie-iulie 1963). acum în *L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, Paris 1967; tr.it. de.Gianni Fozzi: *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 34.

sau într-o structură); ci în principal datorită tezei emfatic demascatoare care o animă.

Este o perspectivă ce se clarifică mai bine atunci când se încearcă o clasificare a acestei modalităţi hermeneutice în acel cadru tipologic propus de Gadamer în *Adevăr şi metodă.*[10] Referindu-se în chip specificat la estetică şi la interpretarea operelor de artă lăsate nouă de tradiţie, Gadamer îşi precedă expunerea propriului său model interpretativ cu analiza celor două modalităţi hermeneutice pe care le crede insuficiente: *reconstituirea*, după Scleiermacher, şi *integrarea* propusă de filosofia hegeliană a istoriei[11]. A ne raporta hermeneutic la operele trecutului, scrie Gadamer, nu înseamnă nici a reconstitui lumea lor istorică originară, aşa cum îşi propunea Schleiemacher, nici pur şi simplu, după modelul hegelian, a înscrie opera într-o teleologie istorică ce ar motiva-o, instituind o mediere, operată de gândire, cu viaţa din prezent.

În perspectiva gadameriană, integrarea ca practică hermeneutică cere o mediere diferită, efectuată nu de spiritul absolut, ci de o tradiţie esenţialmente lingvistică, cu opera pe care acea tradiţie însăşi ne-o consemnează. Raportul hermeneutic se compune deci dintr-o tradiţie, transmisie şi traducere, care integrează ceea ce în decursul timpului opera pierde inevitabil - lumea istorică şi spirituală în cadrul căreia a apărut - istoria (în mare măsură accidentală: nu orientată, teleologică şi peremptorie) a interpretărilor ei, a "noroculuí" ei pe care l-a avut ea - care ajunge prin urmare să facă parte din opera însăşi, din obiectul de interpretat ca atare.

Prin conceptul de *Wirkungsgeschichte*,[12] de "istorie a efectelor", se acceptă aşadar că opera este în chip constitutiv apocrifă,; altfel spus, că interpretarea se efectuează pe un teritoriu deja compromis; şi că prin urmare, "de-mascarea" nu este, la rigoare, posibilă. Întorcându-ne la exemplul lui Nietzsche, cel al adevărului ca străveche metaforă, ar rezulta în această perspectivă că sensul - adică reducţia metaforei, dezvăluirea "propriului" ce s-ar ascunde în spatele tropului metaforic - este în chip constitutiv imposibil de atins; şi că interpretarea ar consta mai curând într-

---

[10] Hans Georg Gadamer, *Warheit und Metode*, Mohr, Tübingen, 1973: tr.it. de Gianni Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983(3).

[11] Cf., în special pp. 202-207, Ricostruzione e integrazione come compiti ermeneutici, din tr. It. Cit. Din *Verità e metodo.*

[12] Cf. in special "*Il principio della "Wirkungsgeschichte*" în *Verità e metodo*, tr. it., pp. 350-363.

un raport, mai difuz şi mai puţin peremptoriu ca demascare, cu felul cum s-au succedat istoriceşte interpretările, metaforele, transferările de sens.

Mai precis, dacă încercăm să introducem hermeneutica suspiciunii în cadrul tipologiei gadameriene, ne dăm seama că voinţa de a trece dincolo de vălul (istoric, ideologic, pozitiv) al aparenţei - sau voinţa de a depăşi metafizica , *tout court* - arată o vizibilă asemănare cu proiectul de reconstituire al lui Schleiermacher, adică cu proiectul unei hermeneutici care să reparcurgă articulările interne şi externe ale operei, în aşa fel încât să-i restituie, odată cu structura, şi lumea istorică întru care ea s-a constituit, adică originea. În fapt, în măsura în care - mai ales la Freud şi la Nietzsche - şcoala suspiciunii nu e lipsită de precauţii "antimetafizice" (un mai mare interes pentru efectele, pentru vicisitudinile care au dat naştere unei anumite concepţii teoretice sau morale), totuşi intenţia hermeneutică fundamentală este îndreptată către o analiză reconstitutivă.

Aşa cum arată în chip exemplar vicisitudinile istorice ale freudismului, şi însăşi metapsihologia freudiană, hermeneutica suspiciunii tinde în fapt să stabilească un raport direct şi la propriu "metafizic" cu natura, cu cauzele directe, cu pulsiunile imediate, cu originile biologice şi metaistorice ale comportamentelor.

Se poate deci raporta la "şcoala suspiciunii" ceea ce scrie Gadamer despre hermeneutica "reconstitutivă" a lui Schleiermacher: "În definitiv, o astfel de definiţie a hermenuticii nu e mai puţin contradictorie decât oricare altă restituire şi restaurare a unei vieţi trecute. Din punctul de vedere al istoricităţii fiinţei noastre, reconstituirea condiţiilor originare, ca şi orice alt tip de restaurare, se dovedeşte a fi o întreprindere sortită eşecului. Viaţa care este restaurată, recuperată din starea ei de stranietate, nu mai este viaţa originară. Ea capătă, prin acea persistenţă a stranietăţii, o a doua existenţă pe planul culturii /../. Astfel că o operaţie hermeneutică ce ar înţelege procesul de comprehensiune ca pe o restaurare a originii ar rămâne pură comunicare a unei semnificaţii perimate."[13]

Referitor la intenţiile reconstiturii care animă hermeneutica suspectării nu mai puţin decât animau şi hermeneutica schleiermacheriană, deşi cu scopuri diferite, proiectul de integrare care este propus de Gadamer se prezintă mult mai declarat ca o practică "slabă", cu siguranţă mai puţin peremtorie şi metafizică.

Ca şi integrarea din cazul lui Hegel, hermeneutica gadameriană porneşte într-adevăr de la conştiinţa imposibilităţii unei restaurări, a unei

[13] *Op.cit.*, p. 205.

interpretări definitive sau a unei transparențe totale. Dar substituția efectuată de Gadamer, a filosofiei hegeliene a istoriei (teleologică, fundată, motivată) cu conceptul de *Wirkungsgeschichte*, depotențează ulterior voința "demascatoare" depozitată în actul hermeneutic. Interpretarea nu-și mai ia drept cadru ipoteza unei restituiri-restaurări integrale a originii; mai mult de atât, nu se mai prevalează, pentru a motiva felul cum se succed interpretările și transformările, de așa-zisul "timp tare" al istoriei ei. Ea urmărește succedarea - în ultimă instanță accidentală - a unei serii de interpretări deosebite între ele, care modifică în același timp și obiectul interpretării și conștiința noastră,(adică și metoda abordării noastre) de interpreți.

În loc să se prezinte ca urmărire a unei transparențe definitive, a unei evidențe inopinabile, hermeneutica se dovedește aici cufundată într-o opacitate constitutivă. Mai întâi de toate, așa-numita *Wirkungsgeschichte*, scrie Gadamer, decide anticipat în legătură cu ceea ce ni se prezintă nouă ca problematic și ca obiect de cercetare, iar noi uităm jumătate din ceea ce este, ba chiar uităm întregul adevăr al fenomenului istoric dacă luăm acest fenomen, în nemijlocirea lui, ca fiind adevărul întreg."[14] Dacă în esență hermeneutica suspiciunii e supusă, nu mai puțin decât hermeneutica reconstitutivă a lui Schleiermacher, iluziei istoriste prin care nu se pune în chestiune tocmai cadrul istoric ce condiționează subiectul interpretării - dimpotrivă, hermeneutica gadameriană pornește cu exactitate de la conștiința determinărilor istorice care ne definesc ca interpreți. "Integrarea" hermeneutică este deci înainte de toate o practică tranzitorie, schimbătoare, precară: "A fi istoric înseamnă a nu putea niciodată să te dizolvi total în autotransparență".[15]

În acest sens, ne putem întreba dacă toate cerințele "de potențare" în raport cu peremptorietatea hermeneuticii suspiciunii sunt satisfăcute de proiectul gadamerian.

3. De la integrare la deconstrucție

Pentru faptul că e orientat către o opacitate ce suspendă intențiile mai peremptorii ale hermeneuticii suspiciunii, modelul integrativ al lui Gadamer prezintă cel puțin o trăsătură ce se expune imediat criticii. Este

[14] *Op.cit.*, p. 351.

[15] *Op.cit.*, p. 352.

vorba de predominarea foarte vădită a *continuității* (dintre prezent și trecut, înainte de toate; dar și între momentele diferite ale unei tradiții) care o caracterizează. O tendință către continuu care acționează în două direcții: prima este accesul foarte puțin problematic al intepretului în ceea ce privește cele lăsate de o tradiție (texte, documente, monumente); cea de-a doua este posibilitatea, în definitiv prea cu ușurință revendicată de Gadamer, de a institui un dialog productiv între textele acelei tradiții și condițiile actuale ale dialogului social.

Cele două tendințe sunt evident corelate. În terminologia heideggeriană, s-ar putea spune că Gadamer prezentifică prea net tradiția, că elidează cu prea mare repeziciune cazurile și diferențele care operează în ea.[16] Observațiile prezente în *Adevăr și metodă* asupra interpretării textelor scrise sunt în privința aceasta destul de semnificative. Scrie într-adevăr Gadamer: "În forma scrisului, tot ceea ce e transmis este contemporan cu oricare prezent. Prin el avem o coexistență specială între trecut și prezent, deoarece conștiința prezentă are posibilitatea unui acces liber la orice tradiție scrisă, fără a mai trebui să recurgă la transmiterea orală, care amestecă știrile trecutului cu prezentul, ci adresându-se direct tradiției literare, conștiința înțelegătoare capătă o autentică posibilitate de a-și lărgi propriul ei orizont, îmbogățindu-și astfel lumea ei proprie cu o dimensiune nouă."[17]

Trecutul, așa cum ne este transmis de către scriere (cu alte cuvinte, ca pură idealitate, fără contaminări și medieri apocrife cu prezentul, așa cum se întâmplă în cazul vorbirii) capătă o paradoxală simultaneitate cu prezentul. O simultaneitate ce se caracterizează nu numai printr-o puternică transparență, dar și printr-o "evidență" specifică a textului scris - pe scurt, printr-o voință de comunicare pe care Gadamer o înțelege ca destul de puțin problematică: "În tot ceea ce a ajuns până la noi sub formă de scris, este prezentă o voință de durată care și-a făurit acea formă aparte de permanență ce o numim literatură. *Prin ea nu este dată doar o mulțime de monumente și de semne.* Ceea ce aparține literaturii posedă, dimpotrivă, o contemporaneitate a sa specifică cu oricare prezent. A înțelege literatura nu înseamnă înainte de toate a te întoarce la o existență trecută, ci a participa în prezent la un conținut al discursului."[18]

---

[16] Despre faptul că prevalează modelul continuității în interpretarea gadameriană a operei de artă, dar și în hermeneutica lui Gadamer în genere, a se vedea Gianni Vattimo, *Estetica ed ermeneutica*, în "Revista di estetica" n.s... 1 (1979), pp. 3-15.

[17] *Verità e metodo*, tr.it. cit.,p. 448.

[18] *Op.cit.*, p. 450, cursivele noastre.

Îndreptate împotriva voinței de reconstituire - care ar năzui, invers, să restituie prin intepretare trecutul ca trecut, originea în integritatea ei, adevărul obiectiv al intențiilor autorului unui text -, considerațiile de mai sus tind însă să definească scrisul, ca vehicul al tradiției, în termenii unei idealități abstracte a limbajului. Gadamer mai scrie: "În scris limbajul dobândește adevărata-i spiritualitate, dat fiind că în fața tradiției scrise conștiința înțelegătoare ajunge la poziția sa de deplină suveranitate. Nu mai depinde de nimic străin. Conștiința care citește este astfel, în chip potențial, în posesia istoriei."[19].

Nemaifiind repetare a trecutului, înțelegerea devine participare la un sens prezent. Garantată de spiritualitatea scrierii, o fundamentală continuitate leagă momente disparate (şi care au rămas în trecut, s-au scurs, poate nu pe deplin inteligibile) făcându-le prezente prin interpretare. Integrarea gadameriană ne face să ne întrebăm dacă nu cumva prima sarcină hermeneutică n-ar fi atât aceea de a stabili o punte între noi ca interpreți şi tradiția de care se presupune că aparținem, cât mai degrabă să ne întrebăm dacă este legitimă acea presupunere - şi dacă, prin urmare, apartenența noastră la tradiție este așa de lineară încât să ne permită un acces "simultan," la texte, cum e acela prospectat de Gadamer.

Ar părea, în esență, că pe când hermeneutica suspiciunii tinde să exagereze aspectele "amețitoare" şi aporetice ale interpretării, integrarea gadameriană se prezintă ca o poziție excesiv de pașnică, ca un raport foarte puțin problematic cu cele lăsate de tradiție, înțelese ca obiecte hermeneutice (iar această impresie este de altminteri confirmată dacă examinăm problema integrării în sens invers, adică dacă luăm în considerare felul cum Gadamer - de exemplu, în polemica cu Habermas[20] - tinde să omologheze două tipuri eterogene de dialog: cel al interpretului cu tradiția, şi cel care se petrece între actorii sociali. Şi în acest caz, de asemenea, tradiția este suprapusă peste prezență, peste dialogul prezent; sau, invers, acesta din urmă este înscris fără dificultate în albia tradiției).

În fața acestei prezentificări, se pot înțelege mai bine motivele care l-au făcut pe Derrida să pună premisele unei *gramotologii*, hermeneutica unei tradiții considerate nu ca ansamblu coerent de texte potențial simultane cu noi, şi transparente lecturii, ci ca analize ale cezurilor, ale discontinuităților, ale fundamentalei netransparențe ale unei *traditio* ce a

---

[19] *Op.cit.*, p. 450, cursivele noastre.

[20] Cf. de ex. replicile date de Gadamer lui Habermas în *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, în *Kleine Schriften*, vol. I, Mohr, Tübingen; tr.it. parțial în Autori Vari, Marietti, Torino 1973, pp. 55 şi urm.

încetat să ne mai aparţină sau care nu a fost niciodată a noastră. În această perspectivă, obiectele interpretării, adică înainte de toate, textele, se prezintă nu în "adevărata lor spiritualitate", ci mai degrabă într-o stare de opacă materialitate, ca "monumente" sau ca "semne" - ca *urme* ne-prezentificabile, ca să adoptăm aici terminologia lui Derrida. Iar operaţia hermeneutică nu-şi propune să reconstituie trecutul, aşa cum se întâmplă în cazul şcolii suspiciunii, nici să-l integreze cu prezentul, potrivit modelului gadamerian, ci invers, să deconstruiască o tradiţie făcută din urme şi texte ce nu sunt niciodată pe deplin inteligibile.

Scopul fundamental al deconstrucţiei constă într-adevăr, propriu-zis, în a gândi diferenţa, distanţa ce separă interpretarea noastră de obiectele la care ea se aplică. Activitatea hermeneutică devine în acest fel o întrebare fără răspuns; importă, înainte de toate ca exerciţiu ontologic, ca indicare a incomensurabilităţii înţelegerii faţă de obiectul înţelegerii. "Interogarea", scrie Derrida într-un studiu despre Lévinas, "trebuie să fie păstrată. Ca interogare. Libertatea interogării (genitiv dublu) trebuie să fie spusă şi apărată. Permanenţă întemeiată, tradiţie realizată a interogării rămasă interogare."[21]

Tradiţia rămâne permanent aici numai ca obiect hermeneutic, ca unitate tematică a interpretării; ea nu furnizează, aşa cum se petrece la Gadamer, un criteriu pozitiv de înţelegere, o legitimare "istorică" (oricât ar fi ea de depotenţată şi de netransparentă) a actului interpretativ. În raport cu hermeneutica reconstitutivă sau integrativă, deconstrucţia preconizată de Derrida se prezintă ca extrema disoluţie a ipotezei unei înţelegeri autentice, a unei ajungeri la miezul, dacă nu al lucrurilor, cel puţin al limbajului ca tradiţie, ca depozit, ca repertoriu de cuvinte-cheie filosofice.

Scop al gramatologiei nu este să indice sensul unei tradiţii sau legitimitatea unei interpretări, ci să dezlege, să dizolve şi să spaţieze prin introducerea unor abateri sau margini de joc modelele instituite (şi practicabile în chip pozitiv) de către interpretare. Funcţie critică a deconstrucţiei ce se recunoaşte bine - într-un domeniu diferit, anume polemica cu filosofia analitică - în replica dată de Derrida lui John Searle care îl acuza că a înţeles greşit teoria despre *spech acts*: "Un teoretician al actelor lingvistice", scrie Derrida revendicându-şi legitimitatea propriei deconstrucţii, "care ar fi câtuşi de puţin coerent cu propria-i teorie ar trebui să fi petrecut câtva timp examinând probleme de tipul: problema

[21] Jacques Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, în "Revue de métaphysique et de Morale" 3 şi 4 (1964), acum în *L'écriture et la différence*, tr. it. cit., p. 100.

fundamentală constă în a fi adevărat? În a apărea adevărat? În a afirma adevărul?"[22]

Dar în acest caz, e clar că Derrida a schimbat tactica, nu numai față de conceptul de filosofie care circulă în tradiția așa-zisei *linguistic analysis*, dar și în ce privește finalitățile și modurile interpretării așa cum sunt ele gândite atât de "școala suspiciunii", cât și de hermeneutica gadameriană.

4. Filosofia ca gen de scriitură

În ce anume constă această "schimbare tactică de joc"? Mai întâi de toate, prin reperele interne ale gramatologiei, presupune un nou raport cu textele scrise și cu problema scrisului în general. Așa cum citim explicit în polemica cu Searle (dar și cum se spune implicit în toată lucrarea lui Derrida), gramatologia pune radical între paranteze problema "referinței" la real, precum și posibilitatea de a pune la un loc, printr-un act ostensiv, funcția "fondatoare" a scriiturii și a interpretării textelor. Gramatologia e un tip de scriitură, și asta nu pur și simplu prin îndemânările stilistice pe care le adoptă, ci mai întâi de toate pentru că "referentul" este numai tradiția scrisă (filosofică, "metafizică") ce ne constituie ca interpreți. Cea a lui Derrida este, prin urmare, o utilizare emfatică și deviantă a principiului hermeneutic clasic al așa-zisei *sola scriptura*; dar tocmai pentru că e emfază, ea scoate în relief o tendință care se află deja implicit la lucru în hermeneutica propriu-zisă.

Teza gramatologiei ca "gen de scriitură" se află în centrul unui studiu al lui Richard Rorty recent apărut într-un volum[23]. După Rorty, luând drept unic referent corpusul textual al tradiției filosofice, Derrida s-ar situa ca ultim epigon al unei "linii" a gândirii moderne care începe cu Hegel, și care se opune unei *lignée* paralele, de origine kantiană, pentru care a gândi înseamnă dimpotrivă a se raporta, în modul cel mai conform posibil, la obiectele și la structurile lumii reale și naturale. Pentru această a doua tradiție, scriitura nu ar fi altceva decât un "supliment" (ca să adoptăm o terminologie pe care Derrida o preia de la Rousseau), iar limbajul însuși ar tinde, asimptomic, către propria-i autosuprimare în avantajul purei ostentări, înțelese ca maximă corespondență între minte și natură. Și, după

---

[22] *Limited Inc. abc*, în "Glyph" 2 (1977), pp. 162-254, p. 178.

[23] Richard Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing. An Essay on Derrida*, în Id., Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980), University of Minnesota Press, Minneapolis 1982.

cum Derrida se prezintă ca epigon al liniei hegeliene, la fel, evident, exponenţii actuali ai "liniei" (*lignée*) kantiene sunt, după Rorty, analiştii anglosaxoni ai limbajului.

Apoi, continuă Rorty, raportul dintre "hegelieni" şi "kantieni" nu e unul de simplă exclusiune sau de incomprehensiune reciprocă (cum, de fapt, ar putea să pară[24]); ci mai degrabă e omologabil abaterii pe care dezbaterea epistemologică o face să intervină între "ştiinţă critică" şi *normal science* - sau diferenţei dintre deviaţă şi normalitate *tout court*.

Astfel că parazitismul gramatologiei - pe care Rorty îl ia în cont faţă de *linguistic analysis*, dar pe care se poate, datorită concluziilor din paragraful precedent, să-l raportăm şi la hermeneutica gadameriană - nu se prezintă ca o simplă "extraniere", ca o cărare întreruptă: ci ca un fel de teren experimental, adică în acelaşi timp critic şi inventiv. Rorty scrie: " Cearta dintre kantieni şi ne-kantieni apare /.../ ca o ceartă dintre unii care vor să ia (şi să vadă) lucrurile cum sunt, /.../ şi alţii care vor, în schimb, doar să transforme vocabularul actual."[25]

Vom relua, în lumina acestei considerări, problema situării gramatologiei faţă de hermeneutica gadameriană şi faţă de aceea a "şcolii suspiciunii". În esenţă, trăsăturile specifice ale lucrării lui Derrida se pot rezuma în trei puncte:

1) Efectul cel mai nemijlocit al gramatologiei (s-a văzut) este acela al criticii faţă de "continuismul" gadamerian. Într-un anume sens, Derrida pune accent, împotriva hermeneuticii "integrării", pe ceva care aminteşte de instanţele "demascatoare" ale şcolii suspiciunii. Într-adevăr, numai într-o dimensiune critică se poate da sens unui ansamblu de analize, cum sunt cele gramatologice, care în "arhitectonica" şi în "sistemul" teoretic ce le organizează par a nu avea nici unul. În sine, a vorbi de gramotologie ca ştiinţă a urmelor scrise, de semnificanţi fără semnificat, şi altele de acest fel, sau a prospecta o teorie a "*différence*"-ei, adică nişte abateri sau nişte aspecte reziduale şi neexplicitate de o tradiţie, nu are prea mult sens (însuşi Derrida, de altfel, este conştient de asta, atunci când insistă asupra naturii inefabile a *différence*-ei). Mult mai plin de sens, faţă de "continuismul" hermeneuticii gadameriene, este invers, efectul

---

[24] Astfel, de exemplu, Searle exclude ca dezbaterea dintre Derrida şi Austin să poată fi considerată ca o confruntare între tradiţii şi susţine că este vorba de o simplă neînţelegere a teoriei actelor lingvistice de către Derrida (cfr. John Searle, *Reiterating the Différence (reply to Derrida)*, în "Glyph" 1, 1977, pp. 198-208).

[25] *Consequens of Pragmatism*, cit., p. 107.

deconstructiv. critic, al gramatologiei aplicate la o tradiție pe care suntem înclinați s-o "citim" ca omogenă și traductibilă.

2) Acest aspect critic, cu toate acestea, nu înseamnă pur și simplu recuperarea intențiilor demascatoare ale școlii suspiciunii. Demascării îi este substituită mai degrabă invenția terminologică, adică, în primă instanță, o muncă asupra semnificantului, și nu asupra semnificatului; se exclude, adică, posibilitatea de a ajunge, cu ajutorul deconstruirii unei tradiții sau a anumitor concepte ce țin de ea, la un sens autentic și fundamental, la un "propriu" esențial. A transforma filosofia într-un gen de scriitură înseamnă în substanță (cu ajutorul unor expediente stilistice, terminologice, printr-o distorsiune sau un abuz de anume câmpuri semantice) "să posibilizezi" tradiția filosofică, să deschizi noi eventualități hermeneutice. Problema depășirii "metafizicii" ca obiectiv specific al școlii suspiciunii este chiar retranscrisă de Derrida în termenii unei polemici între "știința critică" și "știința normală". Într-un studiu din *L'écriture et la différence* citim, de exemplu: "Tocmai în interiorul unor concepte moștenite din metafizică /.../ au operat Nietzsche, Freud, Heidegger. Dar fiindcă aceste concepte nu sunt nicidecum niște elemente, atomi, dat fiindcă sunt înțelese într-o sintaxă și într-un sistem, fiece preluare determinată a lor reintroduce în ele, în întregime, metafizica. Tocmai aceasta permite deci acelor destructori să se distrugă reciproc, de exemplu lui Heidegger să-l privească pe Nietzsche, cu o luciditate și o rigoare egale cu reaua-credință și cu neînțelegerea, ca pe ultimul metafizic, ultimul 'platonic'. S-ar putea repeta operația în ceea ce-l privește pe Hedegger însuși, pe Freud sau pe alții. Nu există operație mai frecventă în ziua de azi."[26]

Facila succedare a demascărilor derivă din adoptarea neproblematică a limbajului provenit din tradiție. Din contră, "filosofia ca gen de scriitură", și deci ca invenție, înseamnă în perspectiva lui Derrida instituirea unui raport de *double bind* cu tradiția filosofică: pe de o parte, se renunță la speranța de a depăși, printr-o demascare radicală, "metafizica"; pe de alta, jocul și transformarea terminologică introduse în acea tradiție permit să i se suspende peremptorietatea (care, invers, tinde să se reproducă prin felul cum se succed demascările).

3) Rămâne, în fine, o a treia consecință a funcției "parazitare" a gramatologiei. Raportul de *double bind* pe care Derrida îl instituie între

---

[26] *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, (1966), acum în *L'écriture et la différence*, tr. it. cit.,p. 363.

deconstrucţie şi tradiţie este în definitiv cel al etnologului.[27] El porneşte, anume, de la o dublă conştiinţă: în primul rând, aceea a radicalei discontinuităţi care ne separă de o tradiţie ce nu ne aparţine în mod necesar; dar şi de la conştiinţa inevitabilităţii şi a valorii condiţionante, a limbajului pe care suntem nevoiţi să-l folosim (este ineluctabilitatea "etnocentrismului"). A vedea cu o privire "etnologică" problema interpretării ar însemna în acest caz a da un statut pozitiv şi recognosicil problemei discontinuităţii noastre actuale faţă de tradiţia filosofică - fără a conferi acestei discontinuităţi emfaza cu adevărat "metafizică" proprie "şcolii suspiciunii"; iar pe de altă parte, fără a da drept scontată o continuitate de bază între prezentul nostru şi trecutul filosofiei, aşa cum stau lucrurile la Gadamer.

[27] Acelaşi proiect al gramatologiei se naşte din discuţia despre etnocentrism a lui Lévi-Strauss cu referire la problema societăţilor lipsite de scriere. Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*. Ed. du Minuit, Paris 1967, pp. 149 şi urm.

Leonardo Amoroso

LICHTUNG-UL LUI HEIDEGGER CA *LUCUS A (NON) LUCENDO**

Abwärts wend ich mich
Zu der heiligen, unaussprechlichen,
Geheimnisvollen Nacht -
NOVALIS

1. Metafizică a luminii şi Lichtung

Metafora luminii însoţeşte, ca un *Leitmotiv*, întreaga metafizică a Occidentului: ajunge să ne gândim, cu titlu de exemplu, numai la mitul platonic al cavernei şi la al său *agathon* ca soare al lumii ideilor, la *nous*–ul aristotelic gândit cu ajutorul imaginii luminii, la *lumen Dei* din Augustin şi din filosofia medievală, la dialectica lui Hegel ca luptă victorioasă a domniei luminii contra domniei tenebrelor şi, în sfârşit, la metafora nietzscheană a soarelui.

Ce anume este gândit cu ajutorul metaforei luminii, devenită de acum stereotipă şi intrată în limbajul cotidian? Adevărul, fiinţa, Dumnezeu însuşi. Adevărul este gândit ca acea claritate care ne permite să vedem lucrurile aşa cum sunt. Fiinţa, ca temei sau ca esenţă a tuturor lucrurilor, e asemenea luminii care face posibilă nu numai vederea, dar şi, mai întâi de toate, viaţa însăşi pe pământ. Lumina, fiind *cel mai puţin "lucru" dintre toate fiinţările*, este dintotdeauna imaginea cea mai potrivită pentru *fiinţa gândită* ca *fiinţare supremă*. Dar fiinţa ca fiinţare supremă e Dumnezeu, către care se încearcă o apropiere tot atât de metafizică şi din partea teologiei ca doctrină a teofaniei luminii, cât şi din partea misticii ca experienţă a "luminii ce izvorăşte din divinitate".

În metafizica luminii adevărul, fiinţa şi Dumnezeu sunt gândite înainte de toate ca lumină clară, ca claritate deja prezentă şi permanent

---

*Textul de faţă este traducerea, cu câteva adăugiri şi modificări, a studiului meu *Heideggers "Lichtung" als "lucus a (non) lucendo"*, în "Philosophisches Jahrbuch", CX, 1983, 1. Doresc să mulţumesc lui Friedrich-Wilhelm von Hermann şi Ute Guzzoni pentru preţioasele lor sfaturi, lui Thomas Bussalb pentru fecundele sale sugestii şi lui Andrea Aragosti pentru foarte valoroasa şi, documentata sa asistenţă filologică

disponibilă. În ontologia contemporană, în limbajul şi în gândirea lui Heidegger[1], găsim un cuvânt care, pe de o parte, trimite la metafizica luminii[2], însă, pe de altă parte, îi pune în discuţie prepusele tacite şi-i

---

[1] Scrierile lui Heidegger sunt indicate în continuare prin următoarele sigle:

SZ = *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1972 (12), tr. it., de Pietro Chiodi: *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.

WW = *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt 1976 (6), tr. it., de Umberto Galimberti: *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1973.

PW = *Platons Lehre der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Franke, Bern 1954 (2), tr. it., de Andrea Bixio şi Gianni Vattimo: *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, S.E.I., Torino 1978 (2).

WM = *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt 1969 (10), tr. it., de Horst Künskler, Arturo Martone şi Giulio Raio: *Che cos'è metafisica?*, Pironti, Napoli 1977.

H = *Holzwege*, Klostermann, Franfurt 1952 (2), tr. it. de Pietro Chiodi: *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1977 (3).

EH = *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt 1971 (4).

VA = *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1971 (4), tr. it. de A. Caracciolo şi Maria Caracciolo Perotti: *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.

N = *Nietzsche*, 2 vol., Klostermann, Frankfurt 1961.

SD = *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1976 (2), tr. it. de Eugenio Mazzarella: *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980..

VS = *Vier Seminare*, Klostermann, Frankfurt 1977.

(Atunci când m-am depărtat de traducerile italiene indicate mai sus, trimiterea la ele se află între paranteze pătrate. De altfel, am adăugat adesea, tot între paranteze pătrate, terimeni ai originalului german şi am citat termenii "fiinţă" / essere - n. t. / şi *Dasein* / esserci - n. t./ cu iniţiala minusculă chiar şi în cazurile în care traducătorii italieni utilizează majuscula. În sfârşit, în ceea ce priveşte termenul *Lichtung*, am considerat oportun să înlocuiesc termenul german din traducerile citate ale fragmentelor heideggeriene, punând între paranteze pătrate soluţiile (dealtminteri toate legitime şi inteligente) adoptate de traducătorii italieni, fiindcă, dacă tocmai noţiunea de *Lichtung* este în chestiune în prezentul studiu, rezultă că este pusă în discuţie şi traducerea, cu atât mai mult cu cât nu a existat acord între traducătorii italieni ai lui Heidegger (fapt care probabil a estompat centralitatea acestei noţiuni din gândirea heideggeriană): Chiodi traduce *Lichtung* aproape întotdeauna cu "iluminare", Caracciolo şi Caracciolo Perotti totdeauna cu "rariştе luminoasă" / radura luminosa - n.t. /, Vattimo din când în când cu "apertură / apertura - n. t./ , "iluminare-apertură" / illuminazione-apertura - n. t., /, Mazzarella cu "rariştе" / radura / - sau, mai des, lasă termenul german. Personal consider, tocmai în baza argumentelor susţinute în studiul de faţă, că termenul *Lichtung* poate fi tradus cu uşurinţă în italiană cu latinismul "pădure sacră"./ "luco"/ (oricât ar fi el de greoi şi chiar aşa l-am şi redat (tot între paranteze pătrate) în fragmentele heideggeriene citate aici, a căror traducere îmi aparţine).

[2] Heidegger nu-şi prezintă propria gândire ca antiteză la metafizică (a luminii): *Überwindung*, trecerea dincolo pe care el o urmăreşte este mai degrabă o *Verwindung*, o "acceptare-aprofundare" (VA 68, it. 46) sau o *Auflockerung* ("fluidificare". *SZ* 22 / it. 47)) a limbajului şi a gândirii metafizicii, aşa cum tocmai se întâmplă cu *Lichtung*-ul. Heidegger încearcă să regândească metafizica luminii pornind de la fundamentul ei obscur, să reamintească sursa non-ontică a luminii (prin care metafizica surprinde fiinţarea) tocmai întrucât acea sursă *nu* este ea însăşi o *fiinţare*. Metafizica, într-adevăr, "gândeşte fiindul ca fiind. / *essente*/ Oriunde ne-am întreba ce anume este fiindul, fiindul ca atare este cel care se aşează la orizont: această reprezentare metafizică e posibilă numai datorită luminii fiinţei. Lumina, adică ceea ce o atare gândire experiază ca lumină, nu mai

transformă lineamentele. Acest cuvânt fundamental (*Grundwort*), pe care aici îl vom urmări ca pe cuvânt-ghid (*Leitwort*), este: *Lichtung*.

Lichtung e sinonim, în limba germană, cu *Waldblöße*, "rarişte de pădure"; *ein Holz lichten* înseamnă a rări o pădure, adică a doborî arbori, deschizând astfel un *Lichtung* ["luminiş"]. Este evidentă afinitatea, cel puţin morfologică, dacă nu şi semantică şi etimologică, dintre *Lichtung* şi *Licht* ["lumină"], afinitate care este, cu toate acestea, slab percepută în folosirea cotidiană a cuvântului. Ce raport intervine între *Lichtung* şi *Licht*? Poate că *ein Holz lichten* înseamnă în esenţă a da lumină pădurii, adică a permite luminii s-o lumineze? *Lichtung* ca loc deschis în vederea luminii ar fi, aşadar, nu pur şi simplu un loc luminos, ci un loc care *a fost deschis* către lumină, tocmai printr-o operaţie de rărire. O caracteristică esenţială a *Lichtung*-ului, alături de aceea a luminozităţii, ar fi atunci aceea, complementară, a întunecimii anterioare răririi. Această *opoziţie compusă din luminozitate şi din obscuritate* se dovedeşte, de altfel, şi prin faptul că *Lichtung*-ul, ca rarişte luminoasă. e definit de marginile sale, adică de faptul că e înconjurat şi aproape ascuns de un codru mai des şi, deci, mai întunecos.

Glotologia ne poate furniza unele indicaţii în această privinţă. Subzistă vreun nex etimologic între *Lichtung* şi *Licht*? Există legături etimologice sau măcar asemănări morfologice între cuvinte care exprimă, în alte limbi decât germana, conceptele de "rarişte" şi de "lumină"? E implicat, în astfel de cazuri, şi un raport cu obscuritatea? Eventualul, presupusul raport dintre cele trei concepte - de "răritură", de "lumină" şi de "obcuritate" - a mai fost explicit luat ca temă, de exemplu în reflecţia asupra limbajului?

Cuvântul german *Lichtung* e o formaţie recentă, dar are, ca să spunem aşa, o istorie de familie de mare relevanţă şi productivitate

---

survine în orizontul acestei gândiri" (WM 7, it. 3) Sarcina unei gândiri ce ar depăşi metafizica nu constă în a face din această lumină (ca şi cum ar fi vorba de o fiinţare) un obiect al vederii, ci în a-i reaminti originea obscură.

Despre metafizica tradiţională a luminii (mai ales la Aristotel şi la Hegel) şi despre depăşirea ei la Heidegger, cf. Werner Marx, *Heidegger und die Tradition*, Kohlhammer, Stuttgart 1961, mai ales pp. 63 şi urm. şi pp. 148 şi urm; şi (de acelaşi autor) *Das Denken und seine Sache in Heidegger*, Freiburger *Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*. Alber, Freiburg-München 1977, mai ales pp. 25 şi urm.

Raportul dintre metafizica luminii a lui Schelling şi *Lichtung*-ul lui Heidegger (cf. în această privinţă scrierea lui Heidegger *Schellinges Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Niemeyer, Tübingen 1971) ar merita o cercetare aparte.

culturală.[3] Acest cuvânt, de fapt, corespunde vechiului-german *loh*, "pădure (sacră)", care mai există şi azi în uzul dialectal şi ca element morfologic al numelor geografice cum sunt Waterloo şi Oslo. În perioada medie a germanei de sus este atestată folosirea verbului *liehten* (în vechea germană de sus: *lichten* sau *liuhtan*), de exemplu în limbajul misticilor (de aici substantivul *in-liuhtunge* ca "iluminare")[4]. *Liehten*, oricum, dispare la sfârşitul perioadei medii a germanei septentrionale în favoarea mai des folositului *leuchten*. Actualul *lichten* e un neologism din secolul al XVIII-lea, în parte de la substantivul din secolul al XVIII-lea, în parte de la substantivul *Licht* ["lumină"] şi în parte de la adjectivul *licht* ("luminos"). De la *licht, lichten*, derivă mai apoi,în secolul al XIX-lea, substantivul *Lichtung* (omonim al termenului *Lichtung*, folosit în limbajul marinăresc ca derivare nominală a lui *lichten*, "a ridica ancora", "a ridica pânzele", legat de *leicht*, "uşor" şi de *erleichtern*, "a uşura"). Este vorba, în acelaşi timp, de un calc după francezul *clarière* (azi: *clairière*) derivat, evident, din latinescul *clarus*.[5] Deci şi în acest cuvânt francez, rarişte a pădurii este gândită în raport cu luminozitatea. Se poate, în sfârşit, aminti şi englezul *clearing*, care e echivalentul germanului *Lichtung*, fie în sensul de "luminiş", fie în acela de "acţiune de a rări, de a libera, de a lumina etc.".

2. Lucus a (non) lucendo

Dacă luăm apoi în considerare limbile clasice, găsim un cuvânt care prezintă asemănări surprinzătoare cu *Lichtung*: latinescul *lucus*.[6] De fapt, şiîn acest caz, ca şi pentru *Lichtung*, este vorba de un termen din lexicul specific silviculturii care are un evident raport morfologic cu termeni din câmpul semantic al luminii *(lux, lucere)*. Traducerea curentă a lui *lucus*, oricum, este "pădurice (sacră)": *lucus*, prin urmare, nu ar fi atât o rarişte, cât o pădure mică. În această privinţă trebuie însă să observăm

---

[3]Despre cele ce urmează, vezi Kluge, *Etymologisches Wörtesbuche der deutschen Sprachem*, şi Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, s.v. *Lichtung* şi *lichten*.

[4]Cf. Lexer, *Mhd. Wörterbuch*, s.v.

[5]Cf. von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. *clarus*.

[6]Ne-am putea întoarce şi mai mult înapoi, la rădăcina greacă *leuh* şi la cea indoeuropeană *loka* -. O tratare a câmpului semantic al indoeuropeanului *lokah* ar fi chiar de mare interes pentru tema noastră, fiindcă acest termen nu numai că desemnează codrul sacru, ci este şi un cuvânt-cheie din *străvechea cosmologie indiană* (traductibil prin "spaţiu", "lume" şi "cer"). Cf Jan Gonda, *Loka. Word and Heaven in the Veda*, N. V. Noord-Hollandisch Uitgevers Maatschappy, Amsterdam 1966.

că, după *Thesaurus linguae latinae* (s.v.), *lucus* este o "*vox prisca quae tamquam theod. Lichtung locum liberum arboribus saeptum significasse videtur*", un cuvânt străvechi care probabil desemna, exact ca şi germ. *Lichtung*, un loc liberînconjurat de copaci.[7] Acest semnificat originar al lui *lucus* este atestat într-un fragment din Titus Livius: *"Lucus ibi frequenti silva et proceris abietis arboribus saeptus laeta in medio pasqua habuit"* (24, 3, 4); aici se vorbeşte, exact aşa, de un *lucus* înconjurat de o pădure deasă de brazi înalţi. Să fim atenţi,în fragmentul de faţă, mai ales la cuvintele *silva* şi *saeptus*. *Lucus*-ul, întrucât e *saeptus* din *silva*, se află într-un raport destul de complex cu aceasta din urmă: ea îl înconjoară şi îl ascunde, îl conţine şi-l ocroteşte[8]. Dar *silva*, la rândul ei, este numită *frequens*, cu un atribut, de uz aproape şablon, care exprimă esenţa însăşi a lui *silva*, cel puţin după cum afirmă Servius, distingând, în comentariul său virgilian, între *silva* şi *lucus* (şi *nemus*): *"Interest autem inter nemus et silvam et lucum; lucus enim est arborum multitudo cum religione, nemus vero composita multitudo arborum, silva diffusa et inculta"* (*Ad. Aen.*, I 310)/. *Silva* se distinge de *lucus* şi de *nemus* mai ales prin faptul că este deasă, încurcată şi sălbatică. Dar nici *lucus* nu e un loc complet gol: are copaci şi trestii; cu toate acestea, desimea lui nu e un concept absolut, ci e în relaţie cu desimea mult mai mare a lui *silva: lucus* se dovedeşte astfel a fi definit printr-o desime *relativă* (în relaţie, adică, cu aceea a lui *silva*). Poate că şi raportul lui *lucus* cu lumina şi cu claritatea este relativ, În sensul că *lucus* nu e nici un loc complet deschis şi însorit, nici o pădure cu totul întunecoasă şi tenebroasă.

Raportul lui *lucus* cu lumina şi cu obscuritatea a fost tratat îndelung în speculaţia etimologică[9] a gramaticienilor latini prin întrebarea, devenită apoi proverbială: *lucus a lucendo aut a non lucendo*? Etimologia tradiţională îl derivă pe *lucus*, prin antifrază, de la *lucere*, pentru că el are lumină puţină (sau chiar deloc). Această etimologie a fost susţinută pentru prima oară de Varro în *De lingua latina* (jumătatea secolului I a.C.):

---

[7] Vezi şi Ernout-Meillet, *Dict. etym. de la langue lat.*, s.v. şi Daremberg-Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, s.v.: "Le bois sacré était aussi un clarière dans un bois".

[8] Toate acestea sunt bine exprimate de latinescul *saepio*, a cărui mulţime de conotaţii nu poate fi redată de un singur termen italian, în timp ce germana poate utiliza, în sensul acesta, verbul *bergen*, verb nu întâmplător folosit permanent de Heidegger (împreună cu compusele sale *entbergen* şi *verbergen*, de la care vin apoi *Entbergung* şi *Verbergung*, *Verborgenheit* şi *Unverborgenheit*) tocmai în relaţie cu *Lichtung*.

[9] Pentru tema noastră chestiunea exactităţii ştiinţifice a acestor grămătici e secundară. Consideraţiile lor etimologice sunt reproduse aici nu pentru valoarea lor ştiinţifică, ci pentru interesul lor cultural, ca reflecţii, uneori pline de semnificaţie filosofică, ce pornesc de la limbaj.

"*Lucus eo dictur putatur quod minime luceat*" (240, 5); o motivare care este apoi mereu repetată, aproape cu aceleaşi cuvinte ("*quod minime luceat*" sau "*quod non luceat*") de către grămăticii latini târzii, ca exemplu didactic de etimologie prin antifrază[10]. Dar chiar Quintilian (I 6, 34) pusese în chestiune, dând tocmai exemplul lui *lucus*, legitimitatea etimologică prin antifrază. Îşi face astfel drum, printre grămăticii latini, ipoteza că *lucus* derivă de la *lucere*, nu din cauza absenţei, ci chiar din cauza prezenţei luminii. Această posibilitate este prezentată de Servius ca opinie a altcuiva, pe care el nu o împărtăşeşte, şi, mult mai târziu, de către Isidor din Seviglia ca ipoteză opusă celei tradiţionale şi tot atât de legitimă[11]. În ambele cazuri luminozitatea lui *lucus* este raportată la natura sa *religiosa*, nu propriu-zis la strălucirea care luminează a zeilor, ci la lumina făcliilor culturale. Amintind semnificaţia originară a lui *lucus* ca "luminiş" şi posibilitatea ca desimea şi întunericul să fie referitoare la acelea legate de *silva*, se poate probabil presupune că lumina lui *lucus* este lumina blândă a unei poieni din pădure.

Dar ceea ce contează pentru tema noastră este că dublul raport al lui *lucus* cu lumina *şi* cu întunericul este luat ca temă de speculaţia etimologică a grămăticilor romani. Tot la nivel lingvistic (şi, mai precis, în domeniul retoricii) se pot dealtminteri aduce şi alte mărturii ale conştiinţei acestui dublu raport. Un prim exemplu ne este oferit de un oximoron: Virgiliu, care foloseşte adesea cuvântul *lucus* mai ales în semnificaţia lui religioasă, scrie: "*Nulli est certa domus, lucis habitamus opacis*" (Aen. 6, 673) - "nimeni n-are o locuinţă sigură, locuim prin poieni umbroase". Pe lângă acest oximoron (care nu este propriu-zis oximoron, pentru că *lucus* nu este însăşi *lux*), găsim apoi o *figura etyimologica* ce trimite la complicatul raport al lui *lucus* cu lumina şi cu obscuritatea: Cato povesteşte (*R. rust.*, 139) că nu e permis *conlucare* ("să răreşti") un *lucus*, decât după un sacrificiu însoţit de o formulă rituală. Ceea ce ne interesează aici, făcând abstracţie de semnificaţia istorico-religioasă a acestei interdicţii, este expresia *lucum conlucare*. Este vorba de o figură etimologică de tip singular, pentru că *lucum conlucare* nu înseamnă nicidecum a face *lucus*-ul să fie ceea ce este el în esenţa lui, ci, cu totul

---

[10] Cf. Charis, I 276 K.; Diomed. I 462 K.; Don. IV 402 K.; Pomp. V 228 K., V 260 K. şi V 311 K.

[11] Servius: "*Lucus autem dicitur quod non luceat, non quod sint ibi lumina causa religionis, ut quidam volunt*" (Ad Aen. I, 441, p. 144 T. - H.). Isidor: "*Lucus est locus densis arboribus saeptus, solo lucem detrahens. Potest et a conlucendo crebris luminibus dici, quae ibi propter religionem gentilium cultumque fiebant* " (Orig. XIV 8, 3o Cf. şi XVII, 6, 7).

dimpotrivă, a-l distruge în esența lui. *Lucus conlucatus* nu mai este un *lucus*, adică un *Lichtung*, ci o pajiște goală și arsă de soare în care raportul dintre lumină și obscuritate, măsura echilibrată din care viețuiește el, s-a pierdut iremediabil.

3. Lichtung, a fi-aici și a fi [Dasein și ființă], nimicul și diferența

Există un pasaj în care Heidegger amintește cuvântul latin *lucus* și etimologia lui tradițională: "Noi concepem /../ un umanism de o specie aparte. Cuvântul sfârșește prin a fi o denumire de genul *'lucus a non lucendo'* (PW 94, it. 112-113). La prima vedere exemplul pare să fie pur întâmplător: dat fiind că Heidegger s-a declarat contrariu umanismului ca fenomen al metafizicii antropocentrice și subiectiviste, poziția lui poate fi definită "umanistă" numai răsturnând complet semnificația obișnuită a cuvântului. Deci un umanism prin antifrază, așa cum *lucus*, potrivit etimologiei tradiționale, derivă prin antifrază de la *lucere*. Dar chiar faptul că poziția lui Heidegger nu este pur și simplu "umanistă" (nu ar fi o depășire, ci o simplă răsturnare a metafizicii, sau chiar o opoziție internă) trebuie să ne dea de gândit. La aceasta se adaugă și faptul că cuvântul *lucus* în semnificația lui originară corespunde perfect germanului *Lichtung* care este tocmai de aceea un cuvânt-cheie (dacă nu chiar *cuvântul-cheie*) al gândirii lui Heidegger. Luând în considerare aceste două date, se poate foarte bine presupune că Heidegger nu citează expresia *lucus a non lucendo* ca pe un exemplu pur întâmplător: ea pare să aibă mai degrabă un raport mai profund cu "umanismul de tip singular" al lui Heidegger. Acest umanism,în cazul în care am voi să păstrăm termenul, nu se referă atât la om și, oricum, nu, desigur, la omul ca "stăpân al ființării" (*OW* 90, it. 108) și deci și al luminii ca claritate simplu-prezentă și garantată a vizibilității, ci dimpotrivă, la esența omului ca ec-sistență istorică (*geschichtliche Ek-sistenz*). Însă esența omului astfel înțeleasă este o locuire, o adăpostire în *Lichtung*-ul ființei. Omul nu e stăpân al luminii, ci în esența sa, stă în raport cu luminozitatea *Lichtung*-ului. De altfel, expresia *lucus a non lucendo* face aluzie la faptul că *Lichtung*-ul ființei nu e o pură claritate deja dată, ci stă într-un raport esențial și totodată problematic cu obscuritatea, la fel ca și latinescul *lucus*. Așa că este vorba, prin urmare, să luăm în considerare raportul ec-sistenței umane cu *Lichtung*-ul și esența problematică a *Lichtung*-ului

însuşi ca *lucus a non lucendo* (două aspecte care, învederat, sunt legate între ele).

Deja deschiderea (*Erschlossenheit*) *Dasein*-ului fusese numită de Heidegger, în *Sein und Zeit, Gelichtetheit* ("a fi -iluminat") sau chiar *Lichtung: Dasein*-ul, "ca fapt-de-a-fi-în-lume", este luminos [*gelichtet*] în sine însuşi, nu primeşte lumină de la o altă fiinţare, este el însuşi *Lichtung* [Chiodi: iluminare] (*SZ* 133, it. 120); "fiinţarea care poartă numele de *Dasein* este 'luminare' ['*Gelichtetheit*] a *Dasein*-ului, nu e o forţă sau sursă ontic prezentă a unei claritâţi (*Helligkeit*) care, împrăştiind, ar apărea intermitent în această fiinţare" (*SZ* 350 [it. 523], cf. şi *SZ* 147, [it. 230-31] şi *SZ*, 170 [it. 266]). *Dasein*-ul, prin urmare, este "iluminat" nu de lumina unei alte fiinţări, ci în fiinţa lui însăşi. *Dasein*-ul este fiinţarea ontologică; el, adică, e deschis faţă de propria lui fiinţă şi a fiinţei fiinţării neconforme cu sine, deoarece pentru *Dasein* ea provine, în propria-i fiinţă, din această fiinţă însăşi. Raportul cu fiinţa constituie esenţa *Dasein*-ului şi de aceea face cu putinţă şi ca *Dasein*-ul să-şi pună - în formă preontologică - chestiunea fiinţei. Acea *Gelichtetheit* a *Dasein*-ului, apertura sa, este "viziunea ontologică" a omului ca existent. Ea se articulează ec-static ca temporalitate (cf. *SZ* 408, it. 607).

Aşadar, deschiderii "luminate" (*gelichtet*) a *Dasein*-ului îi corespunde istoria (*Geschichte* în sensul de *Schickung*, "destinare", şi de *Geschick*, "destin") "luminatoare" (*lichtend*) a fiinţei[12]. *Lichtung* este în acelaşi timp *Lichtung* al fiinţei şi *Lichtung* al *Dasein*-ului, ca raport la fiinţă, este locul însuşi al advenirii* acesteia din urmă: acel "aici" [*Da*] din *fiinţa-aici* (*Dasein*) este *Lichtung*-ul *fiinţei* (cf. *PW* 69-72, it. 89-92). *Lichtung*-ul nu e nicidecum un loc oarecare din locuirea umană,[13] nici

---

[12] După *Sein und Zeit* Heidegger observă cuvântul *Lichtung* (prin care desemnase apertura *Dasein*-ului pentru fiinţa însăşi (cf. PW 76-7, it. 95-96).Aceasta poate fi explicat, într-o primă aproximare, prin deplasarea accentului de către Heidegger, după a sa *Kehre*, de la analitica ontologico-existenţială la reamintirea istoriei fiinţei: în raportul *Dasein*-fiinţă, care constituie "lucrul" în sine al gândirii lui Heidegger, accentul este mutat de la *Dasein* la fiinţă. Este vorba însă de o explicaţie ce ne face să riscăm să înţelegem *Dasein*-ul şi fiinţa ca pe două fiinţări ce stau una alături de cealaltă, lucru cu care s-ar pierde tocmai esenţialul, şi anume faptul că fiinţa nu e o fiinţare şi că *Dasein*-ul nu e o fiinţae printre atâtea altele, ci se raportează, în fiinţa lui, la fiinţa însăşi.

* S-a tradus cu *advenire* subst. it. *avvento* care presupune o venire-aici, venire-la, venire-către, ceea ce este altceva decât *survenirea* propriu-zisă a fiinţei în *Dasein*. Considerăm că termenii *advenire* şi *advenienţă* sunt foarte potriviţi pentru a traduce locurile respective din *Sein und Zeit* de M. Heidegger în care filosoful se referă la faptul *Dasein*-ului de a avea apertură către sine şi către fiinţa propriu-zisă. (n.t.)

[13] Cf. de ex. SG 146: "Întrucât suntem destinaţi de către fiinţă, înlăuntrul destinului fiinţei, noi stăm, şi chiar din cauza esenţei noastre, într-o *Lichtung* / pădure sacră / a fiinţei. Dar nu stăm acolo nicidecum în această Lichtung/ pădure sacră/, ca cineva care a nimerit în ea din întâmplare, fără să fi

retragerea (*Entzug*) a fiinţei ca raportare de sine (*Bezug*) la *Dasein* - aşa ceva este survenirea *Lichtung*-ului - este ceva inesenţial pentru fiinţa însăşi[14]: *Lichtung*-ul este mai degrabă locul coapartenenţei dintre fiinţă şi *Dasein*: istoricitatea epocală a celei dintâi şi apertura extatică a celui de-al doilea nu numai că-şi corespund, dar sunt "unul şi acelaşi lucru" (*das Selbe*).

Însă omul, a cărui esenţă se odihneşte în existenţă ca fapt-de-a-fi-în-lume, se găseşte mai întâi de toate într-un raport "existentiv" cu fiinţarea. Ce rol are, în aceasta, raportul lui cu fiinţa? "Dincolo de fiinţare, dar nu rupt de ea, ba chiar în strânsă legătură cu ea, aici se descoperă un Altul. În mijlocul fiinţării în totalitatea ei, domină [*west*] un loc deschis. Se află [*ist*] o *Lichtung* (Chiodi: o iluminare). Aceasta, gândită pornind de la fiinţare, este mai fiind* decât orice fiinţare. Acest Centru deschis nu este, prin urmare, înconjurat de fiinţare; dimpotrivă, tocmai acest Centru [deschizător-luminător: *lichtende Mitte*] este cel care - ca şi nimicul, abia cunoscut -înconjoară orice fiinţare" (*H* 41, it. 38). *Lichtung*-ul este, ca şi nimicul, diferent de orice fiinţare şi, ca şi fiinţa, "mai fiitor"* decât orice fiinţare. *Lichtung*-ul nu e numai locul *Schlickung*-ului, al destinării din partea fiinţei, ci şi locul *Nichtung*-ului, al "nimicizării"** din partea nimicului (cf. *PW* 112-4, it. 128-30). Acestea două sunt, pentru Heidegger, "unul şi acelaşi" lucru. *Nichtung*, într-adevăr, nu este nici *Vernichtung* ("anientizarea"), nici *Verneinung* ("negaţia"); este mai degrabă o "suspendare" care în acelaşi timp trimite, în chip "înstrăinător" ["extraniant"] (*befremdlich/*), la fiinţare (cf. *WM* 34, it.34): *Nichtung*-ul *Lichtung*-ului oferă loc de joc fiinţării. Dar dacă gândirea uită nimicul, fiinţările vor fi neapărat rigidizate în obiecte şi fiinţa lor va fi atunci concepută ca prezenţă constantă şi, deci, ca ceva vădit şi neproblematic. Numai cu ajutorul *Nichtung*-ului nimicului este deschis un acces la fiinţă

---

fost chemat /*unangesprochen*/, ci stăm în ea ca cei reclamaţi / *in Anspruch genommen* / de către fiinţa fiinţării".

[14] Cf. de ex. SG 157: "Destinul [*Geschick*] al fiinţei rămâne în sine istoria esenţială [*Wesensgeschichte*] a omului occidental, în măsura în care omul istoric [*geschichtlich*] 'serveşte' [*gebraucht ist*] pentru acea locuire care e o construire a *Lichtung*-ului [pădure sacră] a fiinţei. Întrucât e retragere [*Entzug*] destinală [*geschickhaft*] fiinţa este în sine deja raport [*Bezug*] la esenţa omului".

* Vom traduce, pe parcursul lucrării de faţă, termenul italian *essente* prin *fiind* (substantivat sau nu, după caz) sau *fiitor*, pentru a-l deosebi de *ente* (fiinţare) -(n.t).

** "neantificazione", deosebit de "annientamento".(n.t.)

ca "altceva" decât fiinţarea: "Numai în noaptea cea clară[15] a nimicului angoasei se petrece apertura originară a fiindului ca atare: care este fiind - şi nu nimic" (*WM* 34, it. 34). Nimicul, ca nimic din ce e fiindul, e orizontul neobiectivabil, obscuritatea din *Lichtung*, şi doar în ea fiinţarea poate să apară.

Gândind *Lichtung*-ul ca scenă a fiinţării, trebuie însă să adaugăm că originara negativitate a esenţei sale, deşi face posibilă, doar ea, manifestarea fiinţării, exclude în acelaşi timp o iluminare totală: "Locul deschis în mijlocul fiinţării, *Lichtung*-ul [Chiodi: iluminare], nu este niciodată un decor imobil, cu cortina constant ridicată, în care se desfăşoară reprezentaţia fiinţării" (*H* 42/ it., 39).

Posibilitatea, niciodată garantată dinainte, de a surprinde cu privirea fiinţarea se întemeiază pe imposibilitatea de a îmbrăţişa cu privirea *Lichtung*-ul însuşi: acesta din urmă, ca orizont de vizibilitate a fiinţării, nu este el însuşi o fiinţare care să vină în lumină; din acest punct de vedere el este şi rămâne ascuns. (cf. de ex. *VA*, 233, it. 164 şi *SD* 76-79, it. 179). Acest lucru poate fi lămurit, chiar dacă numai aproximativ, printr-o imagine: *Lichtung*-ului, scenă a fiinţării, îi aparţine un fundal obscur care nu poate ajunge niciodată să fie luminat.

De fapt nici metafizica luminii nu ia în considerare niciodată altceva decât fiinţarea (fiinţa, adică lumina, rămâne negândită şi este de-a dreptul prezentată ca de la sine înţeleasă: cf. *WM* 7, it., 3-4). Dar dacă metafizica tradiţională a luminii va fi depăşită prin *Lichtung*-ul lui Heidegger. faptul că acesta din urmă nu este niciodată o fiinţare care iese la lumină nu trebuie să excludă ca el să se anunţe într-un fel şi ca gândirea să poată să-l privească - pe el, singur şi, desigur, nu ca şi cum ar fi o fiinţare. Putem începe să lămurim diferenţa dintre perspectiva heideggeriană şi cea metafizică în felul următor: pe scena *Lichtung*-ului nu apare, desigur, niciodată altceva decât fiinţarea; reprezentarea metafizică se opreşte în acest punct; reamintirea heideggeriană, în schimb,

---

[15] A se reţine această expresie oximoronică (de hölderliniană amintire:cf. *Heimkunft*, v. 1). Gândirea lui Heidegger, reamintind *Lichtung*-ul ca *lucus a non lucendo*, se află în mod necesar croită pe un limbaj oximoronic ce denumeşte simultan lumină şi întuneric (vezi şi mai sus, "lumina obscură"). Despre noapte ca "noapte clară" cf. şi VA 195, it. 135: "Noaptea însăşi e umbra, acel întuneric [*jenes Dunkle*] care nu poate deveni niciodată beznă propriu-zisă [*Finsternis*], deoarece ca umbră rămâne pururea în intimitate cu lumina şi proiectată de ea". Umbra nu este, prin urmare, "simpla absenţă a luminii", ci este "mărturia manifestă, chiar dacă misterioasă, a luminării (*Lechten*) ascunse" (H 104, nr. 13, it. 100, nr. 13)

se referă şi *Lichtung*, desigur nu ca obiect imediat al vederii, ci ca orizont.[16]

Cum se anunţă fiinţa în *Lichtung*? Acel nimic care se desfăşoară în el " ca altceva decât fiinţarea este vălul fiinţei" (*WM* 51 / it. 54); în "*Lichtung* [Vattimo: apertură] se desface acel văl care ascunde fiinţa esenţială [*das Wesende*] a oricărui adevăr şi care face să apară vălul ca ascunzător " (VA 29, it. 19). Ceea ce apare în *Lichtung* este întotdeauna doar o fiinţare (cf. *PW* 75, it. 95) - prezentă nu poate fi decât o fiinţare - şi totuşi fiinţarea care apare trimite, ca *fiindă*, la fiinţă; fiinţa însăşi desigur nu apare, nu iese niciodată la lumină, dar se anunţă ca diferenţă faţă de fiinţarea ce apare - "manifestarea" ei se petrece întotdeauna numai ca "manifestabilitate" diferită de fiind: "fiinţa se sustrage în timp ce se descoperă în fiinţare" (*H* 311, it. 314). Ceea ce Heidegger descrisese deja ca pe o "suspendare" (*schweben-lassen*) dinspre partea fiinţei ca nimic de felul fiindului (cf. *WM* 32, it. 32) este acum lămurit ulterior ca "luminătoare menţinere în sine [*lichten des Ansichhalten*]" (*H* 311, it. 314) a fiinţei ca diferenţă faţă de fiinţare. Diferenţa, gândită pornind de la fiinţare, e un nimic: ea nu apare nici ca o fiinţare, nici ca o deosebire între două fiinţări. Diferenţa este acel nimic care "suspendă" orice aparentă identitate a fiinţării, întrucât indică domeniul esenţial al ivirii ei, *Lichtung*-ul, pe care ea însăşi este aceea care îl dezvăluieşte (cf. *US* 126, it. 107).[17]

---

[16] A vorbi de "orizont" poate fi uşor deviant, dacă orizontul e gândit "pornind de la obiecte" şi de la reprezentarea noastră [Vorstellen] şi numai în vederea obiectelor şi a reprezentării noastre" (G 37), fără ca "să fie încă deloc experiat ceea ce face orizontul să fie ceea ce este el" (*ibidem*). Orizontul conceput numai în vederea fiinţării "nu este decât faţa întoarsă spre noi a unui deschis ce ne înconjoară" (*ibidem*): scena luminătoare a *Lichtung*-ului, pe care are loc pentru noi reprezentarea fiinţării, e înconjurată de o pădure mai mare şi mai întunecoasă, adică de un ţinut care cuprinde în acelaşi timp *Lichtung-ul şi pe noi*. Tocmai de aceea Heidegger alege cuvântul "ţinut" (*Gegend*) sau vechiul *Gegnet* în sensul de "întindere continuă care, cuprinzând orice lucru, se deschide, în aşa fel încât în ea deschisul e ţinut [*gehalten*] şi împins [*angehalten*] să lase să apară fiece lucru în tihna sa" (G 40). Despre ţinut ca *Lichtung* vezi şi în continuare.

[17] Exact aşa cum se întâmplă vorbind despre "orizont" (vezi nota precedentă), la fel a vorbi despre "diferenţă" poate duce la riscul de a rămâne într-un cerc de reprezentări metafizice, fiindcă fiinţa ca diferenţă faţă de fiinţare este în fond întotdeauna determinată pornind de la fiinţare, chiar dacă pe cale negativă ("prin diferenţă"). Din cauza aceasta Heidegger, la sfârşitul itinerariului său de gândire, pare să-şi ia adio şi de la diferenţă ca şi "configurare metafizică" (SD 36, it. 136) şi în acelaşi timp de la fiinţă, pentru a se referi la *Ereignis*. Cu toate că această luare de rămas bun comportă acum renunţarea la depăşirea metafiziciii şi deci acea "lăsare a metafiziciii, prin a o remite către ea însăşi [*vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu über lassen*]" (SD 25, it. 126), "sarcina gândirii" rămâne însă permanent aceea de a cerceta "ne-spus"-ul din metafora metafizică a luminii, rămâne "de întrebat ce anume vrea să spună, fără ca însă să poată deocamdată acest lucru, trimiterea metaforică la lumină" (SD 50, it. 150); *Lichtung*-ul, ca acel "ne-gândit" din metafizica luminii, rămâne însuşi "lucrul" (*Sache*) al gândirii.

Ca diferență care suspendă, ca "luminătoare menținându-se în sine", ființa este" εποχη " (H 311, it. 314): fiece lume de ființări apare din când în când, totdeauna numai "pornind de la *Lichtung*-ul epocal al ființei " (*SG* 143). Esența epocală a ființei desfășoară epocile istoriei (*Geschichte*) în care ea se dă (*schickt sich*) retrăgându-se în același timp: "Ce se întâmplă [*geschiecht*] în istoria [*Geschichte*] ființei? [...]. Nu se întâmplă nimic, se întâmplă întâmplarea [*das Ereignis ereignet*]. Începutul - consumând [*austragend] Lichtung*-ul [*lucus*-ul] - își ia rămas bun" (*N* II 485).

4. Lumina întunecată. Natura și sacrul

Până acum am interpretat *Lichtung*-ul lui Heidegger ca pe un *lucus a non lucendo* mai alesținând cont de acea *retragere de sine a ființei* (*Entzug*), retragere care este în același timp *raport (Bezug) cu Dasein-ul și diferență față de ființare.* Deși ființa continuă să fie gândită și la Heidegger prin imaginea luminii, nu este vorba totuși de o totală luminozitate, de o claritate deja dată, prezentă în mod constant și permanent disponibilă, ca în cazul tradiționalei metafizici a luminii; nu e vorba de o lumină orbitoare, ci mai degrabă de o lumină obscură, în sensul unei lumini care are un raport esențial cu obscuritatea. Esența *Lichtung*-ului, care se opune explicit 'luminii" din metafizica tradițională, se îmbogățește apoi cu conotații ulterioare cu ajutorul "convorbirii gânditoare" pe care Heidegger o are cu acea "zicere poetică" a lui Hölderlin. Ajunge astfel să devină cuvânt o experiență poetico-gânditoare a *Lichtung*-ului care se referă la zone de experiență ale *naturii* și ale *sacrului*.

În poezia *Andenken* [Reamintire], Hölderlin exclamă:

Es reiche aber,
Des dunklen Lichtes voll,
Mir einer den duftenden Becher..[*]

În legătură cu aceste rezultate ultime ale gândirii heideggeriene îmi permit să trimit la articolul meu *Il problema dell'essere da "Sein und Zeit" a "Zeit und Sein"*, în "Teoria", I, (1981), 1 (unde astfel de rezultate sunt luate în discuție și printr-un fel de "colocviu" cu "ontologia slabă" propusă de Gianni Vattimo).

[*] "Întinde-mi-s-ar cupa / umplută cu lumină / umbrită și parfum"

Heidegger comentează metafora vinului ca lumină obscură într-un pasaj pe care-l reproducem în întregime pentru că poziția lui Heidegger față de metafizica luminii se află exprimată aici într-un mod deosebit de clar:

"Lumina întunecată nu neagă claritatea [*Klarheit*], ci mai degrabă excesul de licăr [*Helle*] pentru că acesta, cu cât e mai clar, cu atât mai sigur împiedică vederea. Focul cu prea multă flacără nu numai că orbește ochiul, dar strălucirea excesivă înghite și tot ceea ce se arată și e mai întunecată decât întunericul. Simpla licărire pune mai degrabă în primejdie orice reprezentare [*Darstellen*] , pentru că ea, prin felul cum apare scânteietoare [*Scheinen*] , poartă cu ea aparența [*Anschein*] de a garanta, singură, vederea. Poetul cere darul luminii întunecate în care licărirea e atenuată. Dar această atenuare nu slăbește lumina din licăr. De fapt întunecatul deschide aici apariția [*Erscheinen*] a ce mai ascunde și, totodată păstrează ocrotindu-l, acel altceva care este ascuns în ceva. Obscurul îi păstrează luminozității plinătatea a ceea ce poate ea să dea prin apariția ei strălucitoare. Lumina obscură a vinului nu te face să-ți pierzi cumpătul, ci îl ridică dincolo de acea simplă aparență [*Schein*] de claritate care este proprie și lucrurilor ce pot fi calculate prozaic, în înălțimea și în acea vecinătate a ceea ce e mai sus [*in die Höhe und Nähe des Höchsten*]. Astfel cupa plină nu are nici efectul de a zăpăci mintea. Nu trebuie să ne facă să devenim beți [*betrunken*], ci îmbătați / *trunken* /. [...] Îmbătarea ne înalță în acea limpiditate luminoasă în care se deschide profunzimea ascunsului și în care obscuritatea se lasă să apară [*ercheint*] *ca soră a luminozității*" (*EH*, 110-20).

"Lumina obscură" este aici opusă excesului [*Übermaß*] de strălucire, "excesivei luminozități" [*übergroß*] pe care o putem foarte bine identifica cu luminozitatea totală a metafizicii luminii. Acel *über* din respectivul exces este în sine *hybris* , aroganță a strălucirii care "poartă cu sine aparența de a garanta, ea singură, vederea": orizontul obscur al *Lichtung*-ului este neglijat cu totul în metafizica luminii, sau, altfel spus, nimicul este uitat în favoarea ființării (cf. *WM* 22-3, it. 19-20).

Hybris-ul este o violare a măsurii, un *übermaß*, o "lipsă de măsură": dar în ce constă măsura? Trebuie ea gândită ca un concept absolut sau mai degrabă ca un raport relativ, dat fiind că are de a face cu lumina obscură, altfel spus, cu lumina și cu întunericul în același timp? Este dată ca o unitate exterioară sau mai curând trimite la esența însăși a

omului? Aceste întrebări găsesc un răspuns în comentariul heideggerian la unele versuri din poezia lui Hölderlin *In lieblicher Bläue...*[18] Ek-sistența omului, modalitatea lui de a "locui poetic" este, după Heidegger, o "măsurare" [*Vermeßen*] a "dimensiunii" [*Dimension*] care i-a fost atribuită [*zugemeßen*], adică acel interval dintre pământ și cer (cf. *VA* 188 și urm., it. 130 și urm.)[19]. Măsura pentru a măsura omul (prin care se înfăptuiește modul său de a locui poetic) este felul în care zeul ce rămâne necunoscut se descoperă în ceea ce e străin de sine, în cer: "Felul cum apare Dumnezeu prin intermediul cerului constă într-o dezvăluire care lasă să se vadă ceea ce se ascunde, dar îl lasă să se vadă nu întrucât încearcă să smulgă ceea ce este ascuns din ascunderea sa, ci numai întrucât păstrează ascunsul în ascunderea sa" (*VA* 191, it. 132.). Această ascundere-dezvăluire, pe care am mai întâlnit-o ca retragere a ființei ca diferență față de ființare (altfel spus, ca particularitate a *Lichtung*-ului, adică a acelui *lucus a non lucendo* al locuirii omenești), constituie acum măsura locuirii poetice a omului: o măsură care nu este dată nemijlocit și disponibilă de îndată, tocmai pentru că nu e o modalitate deja lămurită și sigură, ci trimite la jocul de lumină și obscuritate, joc în care esența (*Wesen*) a omului ca adăpostire în *Lichtung* este cu necesitate implicată: *nulli est certa domus, lucis habitamus opacis.* În limbajul lui Hölderlin: nu există, pe pământ, o măsură, pentru că pământul în esența lui e

---

[18] *...Ist unbekannt Gott?* — *..Necunoscut e Domnul?*

Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses — *Sau e la vedere ca cerul? Asta*

Glaub'lich eher. Des Menschen Maas ist's. — *l:u, mai degrabă, cred. Asta-i măsura omului.*

Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet — *El plin de merit, dar poetic, locuește*

Der Mensch auf dieser Erde (vv. 29-33) — *Pe-acest pământ.*

[19] Această opoziție dintre pământ și cer fusese deja numită de Heidegger "opunere" [*Gegeneinander*] a luptei originare dintre "Pământ" și "Lume" (H 43, it. 40). Astfel de luptă nu e jocul dintre lumină și obscuritate. dintre dezvăluire și ascundere în deschisul *Lichtung*-ului [Chiodi:iluminare] și Pământul nu este, cu siguranță, închisul, corespunzător ascunderii. [...] Lume și Pământ sunt permanent, și în virtutea esenței lor înseși, în opoziție și în luptă [*streitig und streitbar*]. Numai ca atare ele își iau locul în lupta dintre *Lichtung* [Chiodi: iluminare] și ascundere (*ibidem.*) Lupta dintre cer și pământ (sau, în Holzwege, dintre Lume și Pământ) trimite așadar la esența "conflictuală" [strittig] a *Lichtung*-ului. Nu este vorba însă numai de o opoziție între două elemente, ci de un aspect al unei cvadruple opoziții, anume aceea a "tetradei" [*Geviert*], a cărei unitate este faptul "iluminant" al lumii (cf. *VA* 173. it 121 și *VA*,268, it. 189: "Întâmplarea [*Ereignis*] *Lichtung*-ului [Vattimo:locul deschis] este lumea". Dar, înlăuntrul "simplității" Tetradei, *Lichtung*-ul ca joc de lumină și umbră trimite în mod primar la cer, așa cum vom vedea imediat; în această privință vezi și VA 171. it. 118: "Cerul e cursul soarelui, fazele lunii, strălucirea stelelor, anotimpurile anului, *lumina zilei și amurgul ei, întunecimea și luminozitatea nopții*, timpul favorabil și timpul neprielnic, mersul și adâncimea albastră a eternului" (sbl. mea)

determinat de locuirea poetică şi "dătătoare de măsură" [*mass-nehmend*] a omului, locuire care, în acelaşi timp, ţinteşte spre cer. "Dar cerul nu e doar pură lumină. Splendoarea înalturilor lui este în sine întunecimea adâncului lui care adăposteşte totul sub el. Albastrul adânc al blândului azur ceresc este culoarea profunzimii. Splendoarea cerului este răsăritul şi coborârea amurgului, care pune la adăpost [*birgt*] tot ce se poate da spre a fi cunoscut. Acest cer este măsura" (*VA* 195, it. 135). Faptul că ek-sistenţa omenească ar fi poetică întrucât consistă în această luare-a-măsurilor [*Maß-nehmen*] determină ulterior esenţa omului ca fiind o locuire în *Lichtung*. Într-adevăr, "dimensiunea" şi "măsura" (cele două cuvinte-cheie ale studiului *...dichterisch wohnet der Mensch...* [*...poetic locuieşte omul...*] pot fi considerate ambele ca încercări ulterioare de a elucida unele trăsături esenţiale ale *Lichtung*-ului: dimensiunea ca fiind "deschisă-luminată" [*gelichtet*] (*VA* 189, it. 131/[20], ca loc al intervalului, altfel spus, ca un nume nou pentru diferenţă, al cărei raport cu *Lichtung*-ul a mai fost deja amintit; măsura ca dezvăluire (*Entbergen*) care trimite în acelaşi timp la o ascundere (*Verborgenheit*).

E cu putinţă să determinăm mai bine locul - care nu poate fi niciodată îmbrăţişat cu privirea - al acestei dezvăluiri care are loc prin ascundere? Heidegger îl descrie în felul următor: "Tot ceea ce, în cer şi apoi sub cer şi pe pământ, străluceşte şi înfloreşte, răsună şi înmiresmează, urcă şi se apropie, dar şi ceea ce se îndepărtează şi cade, ceea ce se tânguie şi tace, ce păleşte şi se întunecă" (*VA* 194, it. 134). Descrierea corespunde perfect cu ceea ce suntem obişnuiţi să numim "natură". Dar "natură" nu înseamnă aici "un domeniu anume al fiinţării" (EH 56), ci se referă la fiinţa însăşi. În cuvântul "natură" (din latinescul *nascor*) mai există o urmă din grecescul φισισ care la origine însemna "venirea la lumină [*Hervorgehen*] şi răsărirea [*Aufgehen*], deschiderea [*Sichöffnen*] care răsărind revine [*zuruckgeht*] în acelaşi timp prin venirea sa la lumină [*Hervorgang*] şi astfel se închide din nou în ceea ce, periodic dă-n prezenţă [*gibt die Anwesung*] o fiinţare [*Anwesendes*] " (*ibidem*). Gândită greceşte, *physis* este o răsărire care în acelaşi timp trimite la o închidere de sine, o dezvăluire de sine care are nevoie de ascundere (cf. *VA* 263, it. 186); la aceasta se referă fragmentul 123 din Heraclit: *physis chriptestai philei*, în traducerea heideggeriană: "Dezvăluirii îi place să se ascundă" (VA 262, it. 185). *Physis*, gândită în greceşte, corespunde *Lichtung*-ului

[20] Despre raportul dintre dimensiune ce se măsoară în diametru (*durchmeßbare Dimension*) şi *Lichtung*, cf. şi SD 15 şi urm., it. 144 şi urm. şi SD 73, it. 174

lui Heidegger, adică lui *lucus a non lucendo*: "*Physis* este ivirea *Lichtung*-ului [luminişului] cu lucirea lui şi, în acest fel, a vetrei şi a adăpostului luminii" (EH 56).

Ca denumire pentru fiinţa însăşi şi nu pentru o porţiune a fiinţării, *physis* este viaţa însăşi în sensul verbului grecesc ξην, care "denumeşte ivirea în deschisul-luminător [*in das Lichte*]" (*VA* 266, it. 187). Tot aşa, prefixul ξα -nu este un simplu întăritor (=mult), ci " înseamnă purul a face-să-se-ivească" (*ibidem*). Heidegger aminteşte în această privinţă adjectivul ξαδεοσ pe care Pindar îl foloseşte pentru locuri sacre din natură (munţi, pajişti şi maluri ale unui fluviu): "Acele locuri sunt deosebit de sacre, deoarece se ivesc exclusiv prin faptul că lasă să apară ceea ce străluceşte "(*ibidem*). *Lichtung*, ca şi *lucus*, este acel *Ortschaft*, "localitatea" care adună laolaltă acele locuri (*Orte*).

A voi să etichetăm drept "panteism" această experienţă poetico-gânditoare a *Lichtung*-ului - "natură" şi "loc al sacrului" - ar fi nepotrivit fie şi prin faptul că natura astfel experiată este "deasupra zeilor [*iiber die Götter*], cum spune Hölderlin[21] şi cum subliniază şi Heidegger":

"Ea, "cea puternică", are în propria-i putere alt lucru decît au zeii: numai în ea, pentru că este *Lichtung* (*lucus*), orice lucru poate să fie prezent" (*EH* 59). Tocmai în acest sens natura este sacră: "Sacrul este esenţa naturii. Aceasta din urmă, ca luminare de ziuă, îşi dezvăluie esenţa ei prin faptul deşteptării" (*ibidem*).

Lichtung-ul este dimensiunea sacră a faptului de a da-prezenţă (*Anwesenlassen*) (o dare-de-prezenţă care este o dezvăluire-prin-retragere):[22]

---

[21] *Jetzt aber tags! Ich harrt und sah es kommen,*
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und iiber die Götter des Abends und Orients ist,
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht..
(Wie wenn am Feiertage.../ Precum în zi de sărbătoare/, vv. 19-23)

/ E ziuă- acum ! Freamăt în aşteptare şi l-am văzut venind / iar ce-am văzut, el, sacrul, să-mi fie şi cuvântul. / Pentru că ea, ea însăşi, mai veche decât timpul / şi mai presus de zeii din răsărit şi-apus, / s-a deşteptat - natura cu armele-i sonore.../ redarea versurilor în rom. ne aparţine. N. t.)

[22] Această experienţă poetico-gânditoare a sacrului prezintă, desigur, multe asemănări cu mistica şi cu teologia negativă (cf. Şi SD 51, it 151) care, de altminteri cunosc şi ele metafora luminii obscure. Însă şi mistica, potrivit lui Heidegger, rămâne. în modul de a-şi reprezenta lucrurile, prizonieră aceleiaşi metafizici. Fără să intrăm aici în specificul ei, observăm numai că *Lichtung*-ul lui Heidegger se deosebeşte hotărât nu numai de pura luminozitate a metafizicii luminii, dar şi de experienţa mistică a iluminării şi a orbirii (vezi, de ex., acea *noche oscura* a lui Juan de la Cruz).

Ceea ce e foarte sus, dincolo de lumină [*über dem Lichte*] este însuşi *Lichtung*-ul [luminişul sacru] [*lucus*-ul] ce-şi trimite razele. Printr-un cuvânt vechi al limbii noastre germane materne noi numim pura luminozitate [*das reine Lichtende*], care, doar ea singură dispune [*einräumt*], adică, în cazul de faţă, acordă, deschisul pentru fiece 'spaţiu de timp' [*Zeittraum*], *die Heitere*, dimensiunea senină. Ea este în acelaşi timp limpezimea (*claritas*) în a cărei luminozitate se odihneşte tot ceea ce este clar, înălţimea (*serenitas*) în al cărei joc vibrează tot ceea ce este liber. Dimensiunea senină [*die Heitere*] păstrează şi ţine totul sănătos şi teafăr [*heil*]. Dimensiunea senină salvează [*heilt*] în chip originar. Ea este sacrul [*das Heilige*] (EH 19).

Faptul că *Lichtung*-ul, prin calitatea sa de a fi sacru, este "dincolo de lumină" înseamnă că şi el este "mai originar" decât lumina însăşi: "Nicidecum nu e lumina [*Licht*] cea care creează originar *Lichtung*-ul/ Mazzarella:rarişteа/; dimpotrivă, cea dintâi, adică lumina [*Licht*], îl presupune pe acesta din urmă, adică *Lichtung*-ul [Mazzarella: rarişteа] (*SD* 72, it. 173)

5. Lichtung şi "ne-ascundere"

Heidegger încearcă să depăşească tradiţionala metafizică a luminii nu pur şi simplu refuzând metafora prin care aceasta a gândit fiinţa, adevărul sau zeitatea, ci mai curând aprofundând-o: dacă fiinţa şi fiinţarea supremă, zeitatea, au fost gândite, metaforei luminii, ca o prezenţă constantă, Heidegger se întoarce către *Lichtung*, adică spre acea dimensiune originară şi conflictuală a cărei luminozitate e definită de către obscuritatea orizontului care o înconjoară, ascunde şi protejează (*birgt*). Mai originar decât lumina fiinţei este, pentru Heidegger, *Lichtung*-ul întâmplării fiinţei (*Seinsgeschehen*), adică acea retragere *(Entzug*) a fiinţei ca raport (*Bezug*) la esenţa omului şi diferenţă (*Differenz*) faţă de fiinţare; mai originar decât lumina divinităţii este, pentru Heidegger, *Lichtung*-ul ca ceea-ce-ascunde-şi-ascunde (entbergend-*verbergende*) a dimensiunii sacrului.

Dar în ceea ce priveşte lumina adevărului? Mai este şi în acest caz *Lichtung*-ul o dimensiune mai originară, înlăuntrul căreia, numai, se poate da ceva de natura adevărului? Da, şi chiar într-un sens şi mai profund decât cel al luminii fiinţei şi al luminii lui Dumnezeu, deoarece esenţa

însăşi a adevărului ca *aletheia*, ca venire din ascundere în ne-ascundere, cu alte cuvinte ca o venire-la-lumină care e în raport esenţial cu obscuritatea, este esenţa *Lichtung*-ului însuşi.

Încă din *Sein und Zeit* Heidegger interpretează cuvântul grecesc *aletheia* ca "termen ce exprimă privarea" (*SZ* 222, it. 339), adică îl interpretează ca *a-letheia*, ca *Un-verborgenheit*, "ne-ascundere" care în acelaşi timp trimite la ascundere, la *Lethe*. Ca urmare, esenţa adevărului (care în cuvântul "adevăr", *Wahrheit*, rămâne acoperită) este exprimată în primul rând de starea-de-deschis (*Erschlossenheit*) a *Dasein*-ului, de faptul său de a-fi-iluminat, şi în al doilea rând de starea-de-a-fi-descoperit (*Entdeckheit*) al fiinţării, de faptul-ei-de-a-veni-la-lumină.

Erschlossenheit-ul *Dasein*-ului şi *Entdecktheit*-ul fiinţării sunt mai apoi numite de Heidegger şi (respectiv) *Offendständigkeit*, "starea-de-a-fi-deschis", şi *Offenbarkeit*, "starea-de-manifestare" (cf. *WW* 11 şi urm., it. 15 şi urm.). Sunt două momente cooriginare şi reciproce ale unui unic fapt: *Dasein*-ul e deschis (*offenständig*) întrucât se lasă atras de fiinţare, adică întrucât se deschide experienţei; fiinţarea e manifestă (*offenbar*) întrucât e accesibilă *Dasein*-ului, adică întrucât i se arată. Dar *Offenständigkeit* şi *Offenbarkeit*, ca determinări *esenţiale*, trimit ambele către un al treilea: deschisul (*das Offene*) *Lichtung*-ului. Apertura *Dasein*-ului, întrucât e o lăsare-de-a-fi-atras" (*Sicheinlassen*) de către fiinţare, este în esenţa sa o "lăsare-de-a-fi (*Seinlassen*) a fiinţării" (*WW* 15, it. 22); de aceea, aici nu este vorba numai de o relaţie ontică, ci de un raport ontologic: ca lăsare-*de-a fi*, "faptul -de-a se-lăsa-atras" nu se referă numai la fiinţare, ci, dimpotrivă, în primul rând, la fiinţă, adică "la deschis şi la deschiderea acestuia, în care fiecare fiinţare ajunge a se găsi, adusă, ca să spunem aşa, de către deschiderea însăşi. Acest deschis a fost conceput de către gândirea occidentală la începutul ei ca *ta aletheia* , ne-ascunsul" (*WW* 16 / it. 22 şi urm.) în care, doar, ceva se poate da: această dimensiune de referinţă este *Lichtung*-ul fiinţei. "Numele acestei *Lichtung* [Galimberti: lumină] este *aletheia*" (*WW* 29, it. 47).

Lichtung este, mult mai mult decât *Wahrheit* ("adevăr"), "traducerea" propriu-zisă a lui *aletehia* ca dimensiune a ne-ascunderii care se produce pornind de la ascundere: o experienţă care a dat tonul gândirii primilor *sophoi* greci.[23] Dar pentru a putea traduce cuvântul *aletheia*, în

[23] Despre această experienţă a esenţei ambivalente a lui *aletheia* (care nu e pură lumină, ci trimite în acelaşi timp la obscuritate) se mai poate găsi încă o urmă şi în mitul platonic al peşterii: "acest «mit» poate fi în general construit ca mit al peşterii numai pentru că e încă de la început

toată pregnanța lui, cu *Lichtung*, trebuie să ținem seama de anumite lucruri. Deși *Lichtung*-ul e localitatea, dimensiunea survenirii adevărului (*Wahrheitgeschehen*) ca *Anwesengeschehen* - fapt al ajungerii-la-prezență -, el nu trebuie însă să fie gândit ca un loc deja dat: el păstrează mai degrabă semnificatul verbal de *lichten*, este prin urmare faptul-de-a-se-deschide al unui deschis. La aceasta se adaugă raportul esențial dintre obscuritate și lumină (dintre ascundere și dezvăluire), deoarece *Lichtung*-ul se referă la o ajungere-în-lumină pornind de la o obscuritate ireductibilă ce protejează, ascunde și înconjoară (adică, într-un cuvânt, *birgt*). Amândouă aspectele pot ajunge să fie gândite prin expresia *lucus a non lucendo*, considerată nu atât în sensul derivării etimologice, cât mai degrabă în acela al originii esențiale a lui *lucus*; cele două condiții pe care Heidegger le pune (*VA* 265, it. 187) pentru a-l putea înlocui pe *to me dinoupote* (ceea ce nu apune niciodată") din fragmentul 16 al lui Heraclit cu expresia *to aeiphion* ("ceea ce răsare totdeauna") - expresie care apoi este tradusă cu *Lichtung* - sunt același sub care noi putem gândi *Lichtung*-ul ca *lucus a* non *lucendo*: trebuie să gândim *lucus* pornind de la obscuritate (*lucus a non lucendo*) și în sens verbal (*lucus a non* lucendo).

Metafora luminii, tipică metafizicii, se dovedește inadecvată să exprime esența *Lichtung*-ului chiar și când lumina lumina nu este gândită ca o claritate deja dată și permanent disponibilă, ci ca o luminare: de fapt, "luminarea-deschidere" [*Lichten*] nu este o pură împrăștiere de lumină [*Erhellen*] și luminare [*Belichten*] " (*VA* 269, it. 190): ea poartă și către deschis (*bringt ins Freie*)[24] și aceasta nu în sensul că ea ar pune ceva deja prezent într-un loc liber (*frei*), ci în sensul că *Lichtung*-ul însuși este deschiderea deschisului liber și luminos al survenirii adevărului ca survenire a prezenței. "*Lichten*, iluminarea-deschidere, este astfel, mai mult decât simplul fapt de a se lumina [*Erhellen*], și mai mult și decât a da spațiu liber unui lucru [*Freilegen*]. Luminarea-deschidere este acea producere [*Vor-bringen*] ce gândește-unificând în libertatea deschisului [*ins-Freie*], este o îngăduire a prezenței" (*VA* 268, it. 189); "*Lichtung*-ul [Vattimo: "locul deschis] nu numai că face să devină luminos ceea ce e prezent, dar înainte de toate îl adună la un loc și îl adăpostește [*birgt*] conducându-l în prezență" (*VA* 270, it. 190).

---

determinat și de acea experiență fundamentală, evidentă pentru greci, a lui *aletheia*, cu alte cuvinte a dezvăluirii ființului (PW 33, it.55).

[24] Tocmai în sensul acestei "purtări în deschis, în spațiul liber" (*Ins-Freie-Bringen*) libertatea (*Freiheit*) este, pentru Heidegger, "esența [*Wesen*] a adevărului" (WW 13 și urm.,it. 18 și urm.) ca apertură a *Dasein*-ului pentru deschis. Despre raportul *Lichtung*-libertate cf. și VA 28-9, it. 19.

Gândirea care reamintește *Lichtung*-ul ca *aletheia* , ne-ascundere, "depășește" metafora adevărului din metafizica luminii gândind-o "mai originar", altfel spus, readucând-o la originea ei esențială ne-gândită. De aceea, "*Aletheia*, stara-de-neascundere, starea-de-a fi-dezvăluit [*Unverborgenheit*] în sensul *Lichtung*-ului, al luminișului Deschisului, nu poate fi făcută să coincidă cu adevărul [*Wahrheit*]. Mai degrabă, numai *Aletheia*, starea-de-dezvăluire gândită ca *Lichtung*, este aceea ce acordă [*gewähren*] posibilitatea adevărului [*Wahrheit*]. Aceasta pentru că adevărul însuși, la fel ca și ființa și gândirea, poate fi ceea ce este numai în elementul *Lichtung*-ului, al luminișului Deschisului" (*SD* 76, it. 177)[25]: *aletheia*, starea-de-neascundere, este astfel "mai mult" decât adevăr, deoarece deschide, ca *Lichtung*, dimensiunea în care, și numai în care, ceva cum este adevărul se poate da.

A considera *Lichtung*-ul, adică *aletheia* în sensul său originar, ca un *lucus a non lucendo* înseamnă a evidenția semnificatul obscurității, adică al misterului [*Geheimnis*]. Acesta nu e nici "un mister anume", nici pur și simplu o limită, ci "acel unic mister (ascunderea ascunsului) care în general pătrunde și stăpânește ca atare ființa-în-deschis a omului" (*WW* 21, it. 33-4). Ca dimensiune care străbate și domină existența umană, misterul este însă și sursa oricărei dezvăluiri: el "ne cheamă [în ceea-ce-este] de-gândit", nefiind "nimic altceva decât ceea ce constituie ființa [*das Wesende*] a ceea ce noi încercăm să sugerăm prin termenul "*die Lichtung*" [Vattimo: 'locul deschis']" (*VA* 272, it. 191-192). Tocmai întrucât e ascuns, misterul rămâne "ceea ce eliberează" (*VA* 29, it. 19), deoarece ține în păstrare orice posibilitate de ulterioare dezvăluiri. Veșmântul omenesc ce-i este conform este "deschiderea pentru mister" (*G* 24): disponibilitatea de a ne lăsa atrași de ceea din când în când ne vine în întâmpinare.

Misterul este numit de Heidegger și "non-esență" [*Un-wesen*] a adevărului ca a sa "esență pre-esențială [*vorwesendes Wesen*]" (*WW* 21, it. 34). Fiindcă misterul pătrunde și domină *Lichtung*-ul, omul se mișcă în acesta din urmă ca în "rătăcire [*in der Irre*] " (*WW* 24/ it. 38), în sensul că el este întotdeauna în drum către adevăr și că orice dezvăluire implică o ascundere (fie ea "anterioară ", fie "contemporană "). *Lichtung*-ul adevărului este astfel pătruns și dominat de o dublă ascundere: "Adevărul este-prezent [*west*] tocmai ca el însuși, în măsura în care tăgăduirea-ascunzătoare [*das verbergende Verweigern*], ca refuz [*Versagen*] conferă

[25] Fraza centrală a acestui fragment lipsește, desigur dintr-o nebăgare de seamă, în traducerea italiană citată.

fiecărui *Lichtung* [Chiodi: iluminare] proveniența sa constantă; și ca simulare / *Verstellen* / îi atribuie acestuia iremediabila prezență a rătăcirii" (*H* 43, it. 39-40). Pentru a sublinia acest raport esențial al ne-ascunderii cu ascunderea, Heidegger afirmă îndrăznеț până la urmă: "Adevărul, în esența sa însăși, este ne-adevăr" (*ibidem*),[26] lucru care a fost mai apoi reformulat de el în termenii următori:*Lethe* este "inima lui *aletheia*" (*SD* 78, it. 179).[27]

6. *Împrejurimea* Lichtung-*ului și căile [Holzwege] ale interpretării*

Până aici am încercat să schițăm unele trăsături esențiale ale *Lichtung*-ului lui Heidegger ca *lucus a non lucendo* luând în considerare câmpul metaforic al luminii și al întunericului. *Lichtung*-ul lui Heidegger ne-a apărut ca o tentativă de "depășire" a metaforei metafizice a luminii, adică de a o gândi în mod mai originar, deoarece *Lichtung*-ul, cu esența sa verbală și ambivalentă, este dimensiunea cea mai originară înlăuntrul căreia, numai, poate străluci lumina ființei, lumina sacrului și lumina adevărului.

Însă vocabulele *Lichtung*, *lichten* nu aparțin numai câmpului semantic al luminii (acest raport, dimpotrivă, nici nu este imediat evident), ci și lexiculuі obișnuit al silviculturii, lucru pe care deocamdată aproape nici nu l-am luat în considerare. În unul dintre ultimele sale studii, Heidegger susține de-a dreptul că verbul *lichten*, la care substantivul *Lichtung* trimite, înseamnă "a face *licht*" („«luminos», dar și «rar»)" mai mult în sensul de "a face ușor (*leicht*)", adică liber și deschis, decât în acela de a "face clar (*hell*)" (cf. *SD* 72, it. 172). Prin aceasta el vrea, desigur, înainte de toate să sublinieze "deosebirea dintre *Lichtung*, rariște,

---

[26] Heidegger adaugă: "Afirmația că esența adevărului este non-adevărul nu vrea /.../ să însemne că adevărul este în fond falsitate" (H 43, it. 39); non-adevărul fundamental, autentic, ca mister care pătrunde, stăpânește și "îndrumă pe cale" (*be-wegt*) este altceva decât falsitatea, e un fenomen cu mult mai originar. Ca atare el este desigur și condiția ontologică a posibilității falsității și a oricărui ne-adevăr «ontic», prin care obscuritatea *Lichtung*-ului ar sfârși nu numai prin a înconjura lumea, ci și prin a o înghiți. Depășirea heideggeriană a metafizicii luminii în sensul unei reamintiri a *Lichtung*-ului, care nu e propriu-zis o opoziție la metafizica "iluministă" în sensul obscurantismului, riscă în acest fel primejdia de a fi rău înțeles - sau voit răstălmăcit - chiar în acest sens.

[27] Chiar în legătură cu perplexitățile exprimate în nota anterioară e interesant de reținut că Heidegger a reluat și tratat, la puțini ani după aceea, această afirmație: nu Λεπε, ci χιτ este "inima ce nu tremură" din *aletheia* lui Parmenide.

şi *Licht*, lumină" (SD 72, it. 173) şi deci şi deosebirea dintre a sa "metaforă a *Lichtung*-ului" şi metafora metafizică ("platonică") a luminii: "Nici o înfăţişare [*Aussehen*] fără lumină - aceasta o ştia până şi Platon. Dar nu există nici o lumină /*Licht*/ şi nici o luminozitate /*Helle*/ fără *Lichtung*" (SD 74, it. 174). Această deosebire constă şi în faptul că metafizica luminii a susţinut întotdeauna un "extraordinar primat al «vederii» (SZ 171, it. 267), în timp ce Heidegger sfârşeşte prin a sublinia din ce în ce mai des *auzirea* ca trăsătură esenţială a gândirii sale reamintitoare (cf. US 175-6, it. 139-40): astfel "*Lichtung*-ul [Mazzarella: răritura] (deschisul) este liber nu numai pentru luminozitate şi întunecime, ci şi pentru ecou şi pentru stingerea lui, pentru orice sunet şi pentru încetarea lui"(SD 72/it. 173). Chiar şi denumirea de"loc al tihnei [*Ort der Stille*]" (*SD* 75/, it. 175) pentru *Lichtung*, trimite la "sunetul liniştii [*Geläut der Stille*]" (*US* 30, it. 41 şi *US* 215-16, it. 170), "acea adunare printr-o chemare tăcută" (*US* 215, it. 170) care este esenţa limbajului (*Wesen der Sprache*) ca limbaj al esenţei (*Sprache des Wesens*).

Chiar apartenenţa *Lichtung*-ului la câmpul semantic al silviculturii (fapt pe care Heidegger îl subliniază în opoziţie cu metafora metafizică a luminii) trimite la conexiunea *Lichtung*-limbaj-hermeneutică[28].

Am văzut că *lucus*-ul, cu desimile şi întunecimile lui relative, e definit în opoziţie cu *silva* care îl înconjoară. Acelaşi lucru e valabil şi pentru *Lichtung*: "Luminişul din pădure [*Waldlichtung*] e experiat prin contrastul cu pădurea acolo unde este ea deasă, numită în limba germană mai veche *Dickung* (desişul pădurii)" (*SD* 72, it. 172). Pădurea poate fi văzută, ca să spunem pentru început, ca o imagine pentru *Geworfenheit* ("starea-de-a-fi-aruncat") a *Dasein*-ului, adică pentru ireductibilitatea acelui orizont întunecat pe care orice experienţă omenească îl implică. Gândirea care are loc aici nu e niciodată obiectivare exterioară, pentru că gânditorul este deja dintotdeauna cuprins în fiinţă. Starea de conştienţă a faptului de a fi implicat ontologic determină chiar noul mod în care chestiunea fiinţei este pusă în *Sein und Zeit*: cu ajutorul întrebării asupra existenţei. În această operă este vorba în acelaşi timp de un *Auflockerung* (*SZ* 22, it. 47) care fluidizează din nou în relaţii şi raporturi ceea ce metafizica rigidizase în substanţe. adică ceea ce gândise pornind de la un

[28] Pentru o lectură a lui Hidegger orientată către problemele limbajului şi ale hermeneuticii vezi Gianni Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di "Filosofia". Torino. 1963. mai ales pp. 105-197. O posibilă reelaborare şi dezvoltare a instanţei hermeneutice a lui Heidegger trebuie apoi văzută în filosofia, acum deja clasică, a lui Hans Georg Gadamer.

loc ce nu era *Lichtung*, ci o pădure împietrită de ființări fără viață, fixate ca ființări și negândite ca ființânde.

O gândire care să fie conștientă de implicarea ontologico-existențială nu oferă nici un punct extern de observație, stabil și sigur, dar este în schimb marcată de o esențială stare-de-a-fi-pe-drum (*Weghaftigkeit*).[29] Ce aspect au căile unei gândiri de felul acesta și în ce raport stau cu pădurea și cu *Lichtung*-ul?

Holz este un cuvânt vechi pentru a spune pădure. În pădure [*Holz*] există cărări [*Wege*] care, adesea acoperite cu ierburi, se întrerup pe neașteptate în desiș. Se numesc *Holzwege*. [...]. Tăietorii de lemne și pădurarii le cunosc bine. Ei știu ce anume înseamnă "să te găsești pe o cărare care, întrerupându-se, te abate din drum" [*auf einem Holzweg zu sein*] (H 3, it. 1).

Holwege, însă, nu sunt cărări rătăcitoare (*Irrwege*), într-un sens negativ al cuvântului, și nici cărări fără țintă. Ele chiar au o țintă: inima codrului, acolo unde se întrerup.[30] Această inimă a codrului nu e decât *Lichtung*-ul. Nu e vorba de o ținută exterioară, de un loc îndepărtat la care ajungi după ce ți-ai lăsat domiciliul propriu, ci de un loc dintotdeauna apropiat și pe care totuși îl zărești numai arar și pe neașteptate, pătrunzând în inima pădurii.

Deși gândirea lui Heidegger e o cale, nu este vorba de o "cale către...", ci de o "cale în...calea în: [*in die*] vecinătatea ființei" (*PW* 93/ it. 111). Aceasta înseamnă în primul rând că omul se află dintotdeauna, în esența sa, în raport cu ființa: mișcarea este aici nu atât o deplasare, cât o aprofundare.[31] În al doilea rând, drumul, ca "drum în..." nu este aici ceva neesențial, ca un simplu mijloc pentru ajungerea la o țintă; mai degrabă

---

[29] Ne gândim mai ales la titlurile scrierilor heideggeriene: *Holzwege*. *Unterwegs zur Sprache*, *Wegmarken*. Despre "natura-de-a-fi-pe-drum" a gândirii hermeneutice a lui Heidegger ca "topologie a ființei", cf. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963.

[30] Cf. epistolarul dintre M. Heidegger și P. Chiodi, traducător italian al lui *Holzwege* (menționat de Chiodi în *Presentazione* la M.H., *Sentieri interrotti*, cit., pp. IX-XI). Chiodi relatează între altele: "Heidegger a respins (la data de 29 ianuarie 1963) *Sentieri senza mèta* [Cărări fără țintă](ca posibilă traducere italiană a titlului, pentru că, tocmai, *Holzweg* are o țintă, și mai precis, inima pădurii, acolo unde e codrul des (*Holz*)".

[31] Cf US 199, it. 157: "Drumul ne face să ajungem */gelangen/* la ceea ce ne cheamă */belangt/*, și în cuprinsul căruia noi deja suntem. Ce nevoie mai este, atunci, ne-am putea întreba, de un drum care să ne conducă într-acolo? Răspuns: pentru că acolo, unde noi deja suntem, suntem în așa fel încât în același timp nu suntem acolo, deoarece încă nu am ajuns acolo propriu-zis */erlangt/*, ceea ce reclamă */be-langt/* esența noastră.

ținta este, ca să zicem așa, în drumul însuși: "Ceea ce rămâne constant în faptul-de-a-gândi este drumul" (US 99, it. 91). Aceasta trimite la apartenența esențială a drumului la ținut (*Gegend*) "care de aceea se și cheamă astfel, pentru că deschide și oferă /gegnet/ ceea ce trebuie să fie gândit de gândire. Gândirea se menține în acea împrejurime parcurgându-i căile. Aici calea face parte dinținut" (US 179, it. 141).[32] *Mișcarea* [*Bewegung*] înținut trimite la *Bewegung*-ului, adică la natura sa de a deschide căi. Căile sunt deschise "rărind" pădurea, care ajunge astfel să fie *gelichtet*; această deschidere și liberare este o altă imagine pentru *Lichtung*-ul însuși în multiplele sale aspecte - ca proces de a rări, de a face liber și a lumina și ca aparținere deopotrivă la lumină și la întuneric, la dezvăluire și la ascundere: "Spus în mod aluziv, ținutul [*Gegend*], întrucât este ceea-ce-pune-în-întâmpinare [*das Gegnende*], este *Lichtung* [crâng sacru] deschizător [*freigebend*] în care ceea ce este luminat [*das Gelichtete*] ajunge la loc liber [*ins Freie*] împreună cu ceea ce se ascunde. Acest mod de a închide - care e-deschizător [*das Freigebend-Bergende*] al ținutului este acea 'mișcare de îndrumare-pe-cale' [*Be-wegung*] în care se dau căile [*Wege*] ce fac parte din ținut" (*US* 197/ it. 155/).

Ținutul " îndrumător-pe-cale" (*be-wegend*) al *Lichtung*-ului, în măsura în care e " împletire de relații în care noi înșine ne găsim deja implicați" (US 242-3, it. 190) este o nouă descriere a ceea ce Heidegger mai expusese până acum sub titlul de "cerc hermeneutic". Gândirea nu trebuie să facă abstracție de această "întretăiere", nici să încerce a o depăși, ci trebuie să învețe a-și găsi locul în ea, a se situa înlăuntrul ei (*ibidem*). Chiar în legătură cu cercul hermeneutic se spusese: "Faptul important nu este de a ieși afară din cerc, ci de a sta înlăuntrul lui în mod corespunzător" (*SZ* 153, it., 240). Aceasta are loc în măsura în care învățăm să "locuim" în limbaj (cf. *US* 38, it. 46). De fapt caracterul fundamental al experienței hermeneutice este lingvisticitatea ei: limbajul este aici "mijloc" nu atât în sensul de instrument, ci mai degrabă în acela de element, de dimensiune a interpretării și a comunicării. Cercul hermeneutic este circumscris de limbaj: (Toate căile gândirii conduc, mai mult sau mai puțin perceptibil, într-un mod mai puțin obișnuit, prin interiorul limbajului" (*VA* 9/ it. 5/). În raportul nostru cu limbajul facem experiența acelei implicări ontologice pe care se întemeiază cercul hermeneutic: "Noi nu putem circumscrie cu privirea limbajul [*das*

[32] Cf. și de ex. US 256 și urm., it. 201 și urm.: calea către limbaj ne duce în ținutul limbajului, căruia noi și drumul însuși deja îi aparținem.

Sprachwesen] pentru faptul că - putând a spune numai re-spunând acea Zicere originară [*indem wir die Sage nachsagen*] - intrăm înapoi noi înşine în cuprinsul acestei Ziceri originare" (*US* 265, it. 209/); "Noi putem asculta o atare Zicere [numai] pentru faptul că reintrăm în domeniul ei" (*US* 255, it. 200). Ca orizont care circumscrie şi care este dătător de posibilităţi, dar, în ceea ce-l priveşte, neputând fi niciodată circumscris cu privirea, limbajul însuşi, în esenţa sa [*Wesen*], este ceea ce " se desfăşoară" [*west*] în *Lichtung*: "Zicerea originară [*die Sage/*] domină şi compune în unitate libera întindere a acelei *Lichtung* [Caracciolo-Caracciolo Perotti:'rariştea luminoasă'] (*US* 257, it. 202) care este scena prezenţei şi a absenţei.[33]

Ce trăsături are acea gândire care vorbeşte [*spricht*] în măsura în care co-respunde [*ent-spricht*] *Lichtung*-ului, care reaminteşte [*andenkt*] *Lichtung*-ul? Nu este vorba de o explicitare, de o luminare totală, sau de a disloca obscuritatea, fapt prin care s-ar pierde adevărul însuşi a ceea ce poate să fie luminat (acel *lucus conlucatus* nu mai este nicidecum un *lucus*!). E vorba mai degrabă de o gândire înrudită cu acea zicere poetică "dătătoare de măsură" despre care deja ştim că "adună într-o unitate claritatea şi rezonanţa fenomenelor cereşti împreună cu obscuritatea şi tăcerea a ceea ce este străin" (*VA* 195, it. 135). Nu dislocă, ci mai degrabă păstrează obscuritatea care, dinspre partea ei, "păstrează luminozităţii [*dem Lichten*] deplinătatea a ceea ce ea poate ea dărui prin apariţia ei strălucitoare" (*EH* 119).

La fel cum *metafizica luminii se înţelege pe sine ca "Aufklärung" ("iluminare", "iluminism")*, tot astfel gândirea ce reaminteşte "*Lichtung*-ul" *se înţelege pe sine însăşi ca "Erörterung"* ("interpretare", însă literal, "situare"), în sensul unei con-locări (*Er-örterung*). Con-locarea "indică" şi "observă locul" [*Ort*], care, la rândul său, deoarece este "cel care adună, atrage la sine, păstrează ceea ce a atras la sine, nu însă în felul unui sipet, ci aşa fel încât să-l îmbibe cu propria sa lumină, dându-i astfel putinţa să se desfăşoare în adevărata sa fiinţă" (*US* 37, it.,45). Interpretarera, în măsura în care este *Er-örterung*, situează spusul în ne-spus. Făcând astfel, nu umbreşte spusul (nu este vorba aici de o opoziţie cu iluminismul în sensul obscurantismului!), ci dimpotrivă, îl luminează, chiar dacă într-un chip singular, adică situându-l în posibilitatea sa, cu alte cuvinte în acea

[33] Cf. şi PW 70, it. 90: "Limbajul este acel ceea-ce-face-manifest-şi-ocultează */lichtend-verbegende/* venirea-în-întâmpinare a fiinţei înseşi" şi US 215, it. 170: "Zicerea originară */die Sage/* îl dă pe "este", făcându-l prezent în deschiderea luminătoare / *in das delichte Freie/* şi în obscurităţile, imposibil de distins şi intrinseci putinţei naturii sale de-a-fi-gândit".

obscură dimensiune de referință care îl ocrotește. Locul [*Ort*] al acestei "interpretări" (*Erörterung*), în care lumină și întuneric se întâlnesc în acest fel, este *Lichtung*-ul ca *lucus a non lucendo.*

Diego Marconi

WITTGENSTEIN ŞI ROŢILE CE SE ÎNVÂRT ÎN GOL

Prin anii 1930-1931, Wittgenstein a avut o "scurtă idilă cu verificaţionismul"[1]; el a purtat discuţii destul de ample, cu Schlick şi Waismann, în privinţa principiului de verificare în formularea pe care i-o dăduse Schlick ("sensul unei propoziţii este metoda verificării ei") şi a părut dispus să considere verificabilitatea unui enunţ drept criteriu al calităţii lui de a avea sens.[2] Pentru a evita echivocurile, e bine să precizăm că verificaţionismul lui Wittgenstein nu presupune nici vreo adeziune la principiile şi la motivaţiile de fond ale programului neopozitivist,[3] nici vreo congenialitate mai profundă cu tematicile specific filosofice ale neopozitiviştilor, şi nici, mai ales, acele conotaţii epistemologice care caracterizau verificaţionismul Cercului de la Viena.[4] Pentru Wittgenstein, a afirma că sensul unei propoziţii este metoda verificării ei nu echivala cu a delimita domeniul înzestrării cu sens în aşa fel încât să excluzi din el enunţurile a căror veridicitate sau falsitate nu era determinabilă prin metodele aflate în uz în ştiinţele empirice, şi mai ales în fizică; echivala, în schimb, cu a te întreba asupra *altor* procedee cu ajutorul cărora oamenii ajung să determine adevărul sau falsitatea enunţurilor de alt tip. Era vorba,

---

[1] P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford University Press, Oxford 1972, p. 161.

[2] Vezi referitor la aceasta *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (=WWK), Suhrkamp Frankfurt, 1967, p. 47; *Philosophische Bemerkungen* (=PB), Suhrkamp, Frankfurt 1964, par. 27. 166 etc. Celelalte opere ale lui Wittgenstein citate aici vor fi abreviate după cum urmează: T = *Tractatus logico-philosophicus* (este citată ediţia italiană, Einaudi, Torino 1964); *LM* = Moore, *G. E. Wittgenstein in 1930-33*. în *Philosopical Papers*, Allen & Unwin, London, 1959; *PhGr* = *Philosopitische Grammatik*, Blackwell, Oxford 1969; *BB* = *The Blue Book*, Blackwuell, Oxford 1958; *GM* = *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (e citată ediţia italiană, Einaudi, Torino, 1971); *LAE* = *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, Religious Belief* (este citată ediţia italiană, Adelphi, Milano 1967); *LFM* = *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, Harvester, Hassocks 1976; *Z* = *Zettel*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1970: *PU* = *Philosophische Untersuchungen, Suhrkamp*, Frankfurt 1969.

[3] În 1929, Wittgenstein a scris de exemplu lui Waismann: "Să renegi metafizica! Ca şi cum *asta* ar fi ceva nou !" (citat în WWK, Prefaţă de B. McGuiness, p. 18).

[4] De exemplu, în PB 166 Wittgenstein scrie: " Ceea ce datul imediat este pentru o propoziţie a limbajului comun care verifică, relaţia structurală aritmetică văzută este pentru ecuaţia pe care aceasta o verifică". Şi mai departe: " Cum anume este verificată o propoziţie, acesta e lucrul pe care-l spune ea. Confruntă generalitatea propoziţiilor propriu-zise cu generalitatea din aritmetică. E verificabilă, altfel, şi de aceea este o alta". Wittgenstein prin urmare face referire fie la un soi de "experienţă aritmetică" ("a vedea" o relaţie structurală) care este evident altceva decât experienţa neoempirismului, fie în general, la o posibilitate de verificare în termeni neempirici, sau, oricum, neoperaţionişti, nici sensişti, nici finalişti etc.

în fond, de o articulare, cu ajutorul unor exemple specifice, a unei poziții avansate încă din *Tractatus* (4.024), în termeni foarte generali și epistemologic neutri: "A înțelege o propoziție înseamnă să știi ce se petrece dacă ea e adevărată." [5]

Cu toate aceste precizări, acesta e un moment în care Wittgenstein înțelege să discute despre verificare și în termenii propuși de filosofii de la Viena. Și tocmai în acest moment se întâmplă să folosească, de cel puțin patru ori, o expresie neobișnuită: "roțile ce se învârt în gol" (*leerlaufende Rader*) din titlul articolului cu care contribuim noi aici. În primă aproximare, o «"roată ce se învârteşte în gol" este un enunț ce nu poate fi verificat în nici un fel, și de aceea nu are nici un sens»(*WWK*, p. 65, cursivul meu).

În unul din cazuri (*WWK*, p. 47) contextul în care expresia e folosită ne face să ne gândim că Wittgenstein ar considera-o pe gustul său; și este cu siguranță posibil ca el s-o fi "reinventat". Cu toate acestea, e interesant că o expresie aproape identică (*leergehende Nebenräder*) apare într-un text pe care autorul *Tractatus*-ului demonstrase că-l cunoștea în profunzime, și anume *Introducere* la *Prinzipien der Mechanik* a lui Hertz.[6]

Hertz introduce această expresie în cursul unui atac îndreptat împotriva parțialei *redundanțe* a formulărilor uzuale din sistemului mecanicii. El se întreabă dacă sistemul mecanicii este suficient de parcimonios în ceea ce privește adăugarea de trăsături neesențiale și arbitrare la trăsăturile esențiale ale naturii (care, în epistemologia lui Hertz, sunt oglindite în acea "imagine" care este un sistem științific). Iar răspunsul său este următorul: " Nu se poate nega că în multe cazuri forțele, pe care mecanica noastră le introduce pentru a trata probleme fizice, concurează numai ca angrenaje auxiliare ce se învârt în gol (*leergehende Nebenräder*), și că se îndepărtează de eficacitate acolo unde este vorba să reprezinte (*darstellen*) fapte reale" (p. 14). Aceasta nu se constată în cazul relațiilor mai simple, de care este istoricește legată originea mecanicii; însă, de cum se trece la mecanica cerească,deodată "forțele" încetează de a mai fi obiect de experiență directă, ca să devină concepte auxiliare, introduse cu scopul de a permite derivarea unor experiențe viitoare (referitoare la localizarea corpurilor cerești) din niște experiențe trecute.

---

[5] Cf. și *PB* 148 și, apoi, *PU* 136.

[6] H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik*, Leipzig 1894.

Contextul este aşadar cel al criticii, caracteristice lui Hertz, la conceptul de forţă, considerat lipsit - în cele mai multe cazuri - de funcţie iconică, necorespunzând unor realităţi observabile, sau unor obiecte ale experienţei: în funcţie de formularea pe care o preferă el după caz. Nu intenţionez aici să analizez critica lui Hertz dintr-un punct de vedere al istoriei ştiinţei, şi nici măcar dintr-un punct de vedere epistemologic. Ceea ce mă interesează este numai sensul expresiei "angrenaj ce se învârte în gol". Cu câteva pagini mai înainte de pasajul citat, Hertz susţinuse că gradul de adecvare al mecanicii în aplicarea ei la fapte era suficient ca să demonstreze că dificultăţile acestei ştiinţe nu puteau privi "acele conexiuni ... care corespund unor conexiuni între lucruri"(p. 9), ci trebuiau să privească critic acele "trăsături neesenţiale" pe care mecanica *le adaugă* la elementele ei mult mai specificat iconice: deci *forma reprezentării* (*Form der Darstellung*) a mecanicii (p. 10). Supradeterminările şi contradicţiile pe care Hertz i le reproşează mecanicii sunt inerente aparatului ei conceptual nu în aspectele lui iconice, ci în aspectele lui arbitrare: autorul *Tractatus*-ului ar fi spus că ele privesc ceea ce există ca arbitrar în simbolism. Forma reprezentării conţinutului mecanicii este, pe de o parte, parţial redundantă; şi, pe de altă parte, tocmai elementele redundante sunt puncte de confuzie conceptuală şi surse de contradicţii teoretice. Aceasta e valabil în special pentru conceptul de forţă, mai mult, pentru feluritele concepte de forţă: afară de cazurile cele mai simple, ele sunt constructe teoretice lipsite de corespondent faptic şi tocmai de aceea sunt susceptibile de a fi încărcate de valenţe teoretice obscure şi contradictorii: în acest sens, ele sunt "angrenaje care se învârtesc în gol".

Expresia aceasta a lui Hertz trebuie să-l fi interesat pe Mach, care o citează[7] în termeni foarte critici. Mach, de fapt, recunoştea o deplină valoare explicativă conceptului de forţă, şi imputa dificultăţile de care vorbeşte Hertz scăzutei precizii şi clarităţi ale primelor formulări istorice ale mecanicii. Teoria ştiinţei a lui Mach este mai articulată decât aceea a lui Hertz: pentru Mach, interpretabilitatea directă a unui concept teoretic în termeni de date de observaţie nu este o condiţie necesară a legitimităţii ei ştiinţifice. Raportul cel mai semnificativ nu e acela dintre anumite concepte şi date ce ţin de observaţie, ci mai degrabă dintre grupuri de concepte (scheme conceptuale alternative şi date ale observaţiei. Desigur, în cadrul unei scheme conceptuale fiecare element teoretic trebuie să

[7] E. Mach, *Die Mechanik in Ihrer Entwiklung Historisch-Kritisch Dargesteilt*, 1883, tr. it. Boringheri, Torino 1977, p. 274.

îndeplinească o funcţie şi în acest sens trebuie "să se angreneze" cu celelalte concepte; nu se cere totuşi ca el să "oglindească" individual fapte, aşa cum voia Hertz. Conceptele newtoniene de spaţiu, timp şi mişcare absolute se cer eliminate din mecanică nu numai pentru că fac referire la nişte fenomene, *în principiu* neobservabile, la nişte "entităţi ideale non-cognoscibile pe cale experimentală" (p. 246), şi nici doar pentru că se poate dispune de scheme conceptuale alternative, mai simple, dotate cu aceeaşi putere explicativă şi lipsite de conceptele "suspecte" (p. 249), ci, mai ales, pentru că aceste concepte constituie nişte apendice moarte în interiorul schemelor înseşi care le includ. Ceea ce serveşte, în respectivele scheme, la organizarea de date desprinse din observare nu se foloseşte de conceptele "absolute" şi întrebuinţarea care li se dă acestora nu are a face cu organizarea de date. Timpul absolut, de exemplu, adică timpul înţeles ca independent de orice schimbare, nu poate fi folosit, prin definiţie, în reprezentarea mişcării fizice, adică a mişcării ce poate fi atestată empiric, sau, altfel spus, a mişcării atunci când ea este dată în relaţie cu alte mişcări, faţă de care ea este certificată ca atare şi măsurată; timpul absolut este introdus ca să sporească cu o "semnificaţie intuitivă" rău înţeleasă conceptul de timp fizic. Însă nexul conceptual între timp absolut şi timp relativ din fizică este străin experienţei; astfel încât timpul absolut nu e o entitate a cărei postulare să fie cerută de o anumită reprezentare a datelor, ci un simplu apendice metafizic al unui sistem de reprezentare.

Se vede, aşadar, că Mach are o teorie a sa în privinţa "roţilor ce se învârt în gol", care însă nu coincide cu aceea a lui Hertz. Pentru Hertz, o "roată care se învârteşte în gol" e un concept gol din punct de vedere al observaţiei; pentru Mach, redundanţa e caracteristică unor concepte lipsite de funcţiune explicativă, exprimate prin termeni care intervin numai în enunţuri neverificabile, sau, dacă intervin în enunţuri verificabile, le sunt perfect superflui acestor enunţuri. Acest mod de a spune, în realitate, ascunde numeroase probleme. Deocamdată, însă, îmi e suficient să subliniez prezenţa unei tradiţii de gândire asupra unor elemente lingvistico-conceptuale ce pot fi caracterizate în chip variat ca redundante, neesenţiale, lipsite de conţinut observaţional, lipsite de putere explicativă, susceptibile de a fi eliminate din contextele descriptive, producătoare de enunţuri neverificabile etc.; precum şi asocierea acestui mod de a gândi, la Hertz, cu expresia "roţi ce se învârt în gol".

Independent de problema filologică a eventualei filiaţii hertziene a acestei expresii, vom vedea acum dacă Wittgenstein se integrează în această tradiţie în ce priveşte *conţinutul* analizelor sale referitoare la

"roțile ce se învârt în gol". La începutul lui *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein pare a determina "roțile ce se învârt în gol" ca fiind "acele părți ale limbajului nostru" care "sunt neesențiale pentru reprezentare" PB 1); utilizând, între altele, exact aceleași cuvinte (*unwesentlich, Darstellung*) cu care Hertz își însoțea introducerea respectivei expresii. Dar într-o consemnare a unui interviu avut cu *Wiener Kreis*, din decembrie 1929 (*WWK*, p. 48), exemplul de "roată ce se învârte în gol" care este dat acolo pare a fi mai degrabă acela al unei propoziții neverificabile ("în intervalele percepției lucrurile nu există"); și, imediat după aceasta, un alt exemplu - care pare să fie și el un exemplu de "roată ce se învârte în gol" - trimite mai degrabă la ideea, destul de importantă, *de enunț a cărui negare este un nonsens.* Încă ceva: în *Tezele* lui Waismann, net deosebite de convorbirile cu Wittgenstein, o "roată care se învârte în gol" este un element conceptual care nu are valoare descriptivă față de experiența actuală, ci numai față de o experiență posibilă: ipoteza existenței unor obiecte - practicată în *Tractatus* e conservată, în alt sens, în *Bemerkungen* - conține roți ce se învârt în gol, pentru că obiectele nu sunt doar termenul percepției actualizate (nu sunt *sense data*), ci sunt concepute ca referind despre experiențe perceptive posibile; ele sunt, într-un anume sens, analogul obiectiv al dispozițiilor. Avem prin urmare cel puțin patru caracterizări distincte de roți ce se învârt în gol: elemente lingvistice neesențiale reprezentării, enunțuri neverificabile, enunțuri a căror negare e un nonsens, elemente conceptuale lipsite de raportul cu experiența actuală. Este comună acestor patru caracterizări ideea, deocamdată destul de vagă, a unui raport de "indiferență" cu experiența: ori pentru că e vorba de elemente lingvistice sau conceptuale lipsite de o *reală* funcție reprezentativă (neesențiale pentru reprezentare) ca în primul caz, sau de funcție reprezentativă *actuală* (ca în ultimul caz); ori pentru că e vorba de aserțiuni ce nu-și pot găsi confirmare (al doilea caz); sau dezmințire (al treilea caz) în experiență. "Roțile ce se învârt în gol" sunt indiferente față de modul cum stau lucrurile în realitate; întrucât limbajul are înainte de toate o funcție reprezentativă - Wittgenstein cel din anii 1929-1931 se află încă din plin în această ordine de idei - roțile ce se învârt în gol sunt elemente lingvistice redundante. Din acest punct de vedere, introducerea acestui concept are efectul de a tempera optimismul cu care *Tractatus*-ul vorbise despre limbajul cotidian ("toate propozițiile limbajului nostru comun sunt de fapt, așa cum sunt ele, în întregime ordonate din punct de vedere logic " - 5.5563). Wittgenstein spune într-adevăr: "Limbajul nostru funcționează bine, cu condiția să i se înțeleagă

sintaxa / cf/ T 4.002/ şi *să se recunoască roţile ce se învârt în gol*" (*WWK*, p. 48, cursivul meu).

Se pune însă imediat problema dacă "roţile ce se învârt în gol" n-ar putea fi şi *deviante*, în afară de faptul că sunt redundante. Deja ştim că ele trebuie să fie *recunoscute*: aceasta presupune că nu întotdeauna ele se prezintă ca atare, ci *par* să fie cu totul altceva, şi anume elemente lingvistice sau conceptuale "normale". Un enunţ cum este "pot doar să-mi amintesc" (WWK, p. 48) pare să descrie o condiţie ce ar putea să fie şi altfel (cum ar fi "nu pot să simt durerea în dintele lui"); un enunţ ca "în intervalele percepţiei lucrurile nu există" pare să vorbească despre experienţa noastră perceptivă etc. Dar, în realitate, aceste enunţuri sunt altceva decât ceea ce par. Primul nu descrie o situaţie suceptibilă de alternative, cel de al doilea nu spune nimic despre experienţa noastră perceptivă. Conceptul de "roată ce se învârte în gol" incorporează o nouă formă a disocierii aparenţă/ realitate[8]: aşa cum o roată ce se învârte în gol *pare* un angrenaj, dar, din ceea ce are un angrenaj îi lipseşte tocmai caracteristica constitutivă, adică faptul de a "angrena", tot astfel "roţile ce se învârt în gol" par să îndeplinească, în limbaj, o funcţie diferită de aceea pe care o îndeplinesc efectiv (în ipoteza că îndeplinesc vreuna).

E potrivit să punem în comparare această formă a disocierii cu cele care fuseseră acceptate în *Tractatus*. Aici disocierea intră fundamental şi înainte de toate în forma distincţiei russelliene între forma gramaticală şi forma logică a unui enunţ, pe care Wittgenstein şi-o însuşeşte (4.00031). "Limbajul travesteşte gândurile" (4.0002): adevărata identitate a expresiilor lingvistice este adesea mascată de forma lor gramaticală, îi revine analizei logice actul de a o recupera. E nevoie însă să distingem cel puţin trei moduri fundamentale în care forma gramaticală ocultează forma logică, şi corespunzător, trei sarcini ale analizei logice. Întâi de toate, analiza se aplică la enunţuri şi expresii a căror *corectitudine* logică e mascată de o formă gramaticală deviată. Acesta este cazul enunţurilor care compun "limbajul nostru comun": el este "în ordine aşa cum este", dar nu este imediat evident; e sarcina analizei să reabiliteze limbajul cotidian, scoţând în evidenţă ordinea şi corectitudinea logică aflate "în spatele" haosului şi nonsensului gramatical.

Ceea ce rezultă din analiza logică, limitat la această primă datorie a ei, este de fapt o *traducere*: a enunţurilor naturale în enunţuri ale unui

[8] Despre disocierea aparenţă-realitate şi "importanţa ei filosofică primordială" vezi C. Perelman şi L. Olbrecht-Tyteca, *Traité de l'argomentation*, P.U.F., Paris, 1958, trd. It. Einaudi, Torino 1966, pp. 437 şi urm.

limbaj artificial oarecare, capabil să exprime nemijlocit articularea logică pe care forma gramaticală naturală o maschează. De reținut, în acest caz, că Wittgenstein nu a aderat niciodată la ideea, împărtășită în diferite proporții de Frege, de Russel și de începuturile nepozitivismului, că ar exista, sau că ar putea fi alcătuit, un limbaj privilegiat, alternativ la limbajul obișnuit: un limbaj care ar fi în același timp absolut limpede și absolut adecvat la reprezentarea realității. Pentru autorul *Tractatus*-ului, limbajul natural însuși este limbajul privilegiat; iar aceasta se înțelege mai ales cu ajutorul analizei logice, care dezvăluie adevărata identitate a enunțurilor naturale. Traducerile artificiale, la care analiza logică reduce enunțurile naturale, nu aduce corective limbajului natural în privința imperfecțiunilor lui, ci îi constituie, ca să zicem așa, *adevărul*. Prin această poziție a sa, Wittgenstein se situează deci în cadrul acelui filon al tradiției metafizice occidentale (pentru care primul și cel mai ilustru exponent a fost probabil Aristotel) care atribuie filosofiei rolul de a arăta adevărul sensului obișnuit și al opiniilorlarg răspândite. Pentru această parte a tradiției metafizice, filosofia nu face decât să spună cu alte cuvinte ceea ce oamenii spun deja în chip natural. Expresia "cu alte cuvinte" denunță caracterul metafizic și în cazul acestei poziții: este vorba și aici, ca și în cazul metafizicii "corective", care se prezintă ca alternativă la sensul comun, de a ne exprima într-un limbaj căruia i se acceptă raportul privilegiat cu realitatea: un limbaj ce ar fi în chip intrinsec apropiat de lucruri, și aderent la ele.

Dar, alături de această sarcină apologetică, analiza logică din *Tractatus* mai are și o funcție eliminatorie: ea servește și la demascarea incorectitudinii logice din enunțuri aparent corecte, cum sunt cele ale metafizicii (4.003, 5.4733). In cazul acestor din urmă enunțuri, forma gramaticală ce le înrudește cu enunțuri descriptive maschează absența de funcție descriptivă și, în realitate, de orice funcție. Acestea sunt enunțurile clasificate ca *unsinning*, pentru reaua lor alcătuire sintactică și/ sau semantică.

În al treilea rând, analiza logică se aplică la enunțuri care par a avea funcție descriptivă, în timp ce funcția lor reală nu este descriptivă. Așa sunt, de exemplu, propozițiile matematice (6.2) și propozițiile din logică (6.112, 6.14). Și aici disocierea este între o aparență de sens și o lipsă reală de sens; însă lipsa de sens (*Sinnlosigkeit*, nu *Unsinnigkeit*) *nu* e totuna cu lipsa oricărei funcții în limbaj (și aceasta pune însemnate probleme de coerență internă a *Tractatus*-ului, asupra cărora nu ne oprim

aici). A treia sarcină internă a analizei logice este deci aceea de a restabili autentica funcție a acestor enunțuri în limbaj.

Analiza filosofică, cea căreia amintitele *Bemerkungen* îi atribuie sarcina de a identifica "roțile ce se învârt în gol", nu se identifică exact cu nici una dintre cele trei forme de analiză logică prevăzute de *Tractatus* (sau, ca să fim mai precişi, nu moşteneşte cu exactitate nici una dintre cele trei sarcini pe care *Tractatus*-ul le rezervă analizei logice). Observăm înainte de toate că, pentru autorul lui *Bemerkungen* şi interlocutorul lui Schlick şi Waismann, nu numai că nu se dă un limbaj privilegiat, alternativ la limbajul comun, dar nu se mai dă nici un limbaj capabil să pună în evidență substanțiala facultate de adecvare a limbajului comun. Wittgenstein polemizează deschis împotriva concepției potrivit căreia ar exista un "limbaj primar", care "exprimă ceea ce realmente ştim, altfel spus, fenomenele" (*WWK*, p. 45; vezi şi *PB* 1) [9] ; şi chiar dacă recunoaşte utilitatea unor limbaje artificiale pentru anumite scopuri, observă că "atunci când ajungem să tratăm stările de lucruri reale, se vede că această simbolică este destul de dezavantajată față de limbajul nostru real" (*WWK*, p. 46). "Esențialmente, avem un singur limbaj, şi acesta este limbajul comun" (*WWK*, p. 45; aceasta e o poziție nu diferită, ci diferit accentuată față de aceea din *Tractatus*. Acum Wittgenstein nu mai crede că limbajul comun ar trage profit din traduceri în limbaje artificiale; analizei nu-i mai este atribuit un rol de traducere, ci dimpotrivă, sarcina de a recunoaşte "roțile ce se învârt în gol".

Pe de altă parte, a identifica "roțile ce se învârt în gol" că sunt ca atare nu echivalează nici cu a le arăta reaua conformație sintactico-semantică (aceasta era cea de a doua sarcină a analizei în *Tractatus*), nici de a le recunoaşte adevărata funcție, mascată de aparenta funcție descriptivă (cea de a treia sarcină). "Roțile ce se învârt în gol" sunt redundante, e adevărat, ca şi propozițiile metafizicii; însă redundanța lor nu mai este interpretată în termeni logico-semantici, ci în termeni *epistemologici*. Nu mai este vorba de indiferență față de fapte prin lipsa de legături semantice între nume şi obiecte, sau de o formă logică identificabilă; este vorba de indiferența față de fapte prin imposibilitatea de a institui procedee de confirmare sau de dezmințire. Nu trebuie să ne gândim aici numai la procedeele de tip senzorial sau instrumental, în sensul operaționalismului, ci la *oricare* procedeu cu ajutorul căruia

[9] Wittgenstein susține că şi-a însuşit la timpul ei această idee, referindu-se probabil la vreo dezvoltare a tezei potrivit căreia toate propozițiile dotate cu sens sunt reprezentabile ca funcții de adevăr ale unor propoziții elementare, fiind acestea din urmă interpretate fenomenic.

adevărul sau falsul unui enunț ar putea fi făcut să depindă de fapte, de orice fel ar fi ele. Pe de altă parte, "roțile ce se învârt în gol" nu sunt prezentate (*în această fază*) nici ca expresii dotate cu o funcție în limbaj diferită de aceea aparentă, așa cum sunt pentru *Tractatus* tautologiile și propozițiile matematice. "Roțile ce se învârt în gol" nu sunt, prin urmare, nici *sinnlos*, nici *unsinning* în sensul *Tractatus*-ului, chiar dacă redundanța le face să semene cu expresiile ce fuseseră definite ca *unsinning*, și chiar dacă, așa cum vom vedea, într-o fază mai târzie a gândirii lui Wittgenstein, ele vor moșteni multe trăsături ale expresiilor *sinnlos*. Realitatea e că atât *Sinnlossigkeit*, cât și *Unsinningkeit* erau caracterizate în termeni *logici*, pe când, așa cum am mai spus, "roțile ce se învârt în gol" sunt caracterizate în termeni *epistemologici*. Teoria "roților ce se învârt în gol" este forma pe care o ia teoria demarcației dintre enunțuri cu sens și lipsite de sens, în ceea ce s-ar putea chema "faza epistemologică", a gândirii lui Wittgenstein. *Ea presupune sfârșitul locului central al logicii în reflecția lui Wittgenstein asupra limbajului.* Analiza logică nu mai e considerată necesară, în cazul celei mai mari părți a limbajului obișnuit; și pe de altă parte ea nu mai e considerată suficientă pentru a demasca enunțurile deviate ca fiind deviate, adică "roți ce se învârt în gol". În fond, cel care intră în criză este idealul, sau mitul, cel al unei analize complete a propoziției. În măsura în care ar trebui să inspire procedee filosofice efective, acest ideal se dovedește impracticabil. Astfel, pentru a înțelege că cuvântul "prezent" din enunțul "numai experiența prezentă este reală" è "un apendice lipsit de semnificat" (*PB* 54), adică o roată ce se învârte în gol, nu e de folos atât analiza logică în sensul din *Tractatus*, cât mai degrabă conștiința irelevanței, pentru adevărul sau falsul acestei teze, a acelor fapte care intuitiv par să o determine (sau care ar determina-o, dacă aparența tezei n-ar fi înșelătoare): faptul că eu azi-dimineață m-am sculat efectiv sau nu, sau că un fapt de care nu-mi amintesc s-a petrecut sau nu. Teza este clar identificată ca "roată ce se învârte în gol", atunci când este clar că ea nu implică nici unul dintre enunțurile cu valoare factuală pe care am putea crede că ea le implică. Este modul în care confirm condițiile cu care un enunț ar fi adevărat - sau mai bine spus, imposibilitatea reperării unui atare mod - ca să-l caracterizeze ca "roată ce se învârte în gol".

Prin această subliniere a lipsei unei legături *epistemice* între "roți ce se învârt în gol" și realitate, Wittgenstein se situează aici mai aproape de punctul de vedere al lui Mach; pe când poziția din *Tractatus*, cel puțin pentru partea în care lipsa de sens este redusă la absența unui nex semantic, e cu siguranță mai aproape de punctul de vedere al lui Hertz (pe

lângă faptul că, fireşte, e mai aproape de Frege cel din *Sens şi denotaţie*). Iar aceasta este cu totul firesc, dacă ne gândim pe de o parte la profunda influenţă a lui Hertz asupra întregii concepţii a *Tractatus*-ului, şi de pe altă parte, la amestecul cu tematicile "machiene" al neopozitivismului în anii 1929-1931.

Teoria "roţilor ce se învârt în gol" nu se poate însă caracteriza pur şi simplu ca *pars destruens* a unei teorii a semnificanţei empirice, în maniera, numai ca să dăm un exemplu - a lui Carnap din primele sale scrieri. Întâi de toate, cum deja am menţionat, Wittgenstein aplică conceptul de verificare şi la unele enunţuri, cum sunt cele matematice, ale căror metode de validare nu fac referire la fapte atestate, la date nemijlocite sau la elemente ale unei epistemologii empiriste: iar acest punct de vedere anticipează deja perspectiva pluralistă asupra limbajului, care se va organiza mai târziu în jurul expresiei de "joc lingvistic". Cel mult, teoria "roţilor ce se învârt în gol" aparţine unei teorii a semnificanţei *factuale*, în care sensul expresiei "fapt" se dilată până la a include "fapte matematice".

Dar, în al doilea rând, Wittgenstein e conştient încă de pe acum de faptul că redundanţa "roţilor ce se învârt în gol" *ca părţi ale unei descrieri* nu împiedică ca prezenţa lor în limbaj să fie interpretată: nu e vorba atât de a elimina din limbaj "roţile ce se învârt în gol"; ci de a explica de ce există ele, odată ce pretinsa lor funcţie descriptivă a fost demascată. Chiar dacă nu le atribuie o funcţie precisă, Wittgenstein spune acum că ele trebuie "să se refere la cu totul altceva": nu la date, care, întrucât sunt date, ar putea fi şi în alt fel ; nu la ceva care este *într-un* spaţiu, ci la ceva care este el însuşi un spaţiu; în sfârşit, "la ceva pe care limbajul nu-l poate pune în evidenţă în chip motivat" (*PB* 54).

Ceea ce limbajul "nu poate să evidenţieze în chip legitim" era, pentru *Tractatus*, forma reprezentării, care pune de comun acord limbajul şi realitatea (de unde lipsa de sens a înseşi propoziţiilor din *Tractatus*, care caută să caracterizeze acea formă). În *Bemerkungen*, trăsăturile formale ale reprezentării lingvistice îi constituie acesteia gramatica, iar principiile care le codifică sunt regulile de gramatică; mai târziu, după cum se ştie, va prevala expresia "reguli de joc (lingvistic)". Schimbările de expresie sunt irelevante, însă corespund respectiv renunţării la teoria prefigurării în forma prea schematică şi universalizată din *Tractatus*, şi renunţării la privilegiul funcţiei reprezentative a limbajului, care încă prevala în anii 1929-1931. Încă din *Grammatik* şi din *Blue Book*, descrierea realităţii e numai *un* anumit joc lingvistic.

Dar să rămânem, deocamdată, la *Bemerkungen* şi la convorbirile cu *Wiener Kreis*. Dacă "roţile ce se învârt în gol" ar fi combinări întâmplătoare de semne, ar fi dificil de spus, despre una din ele, că "într-un anume sens este şi adevărată" (*PB* 54); dacă, pe de altă parte, ar fi formulări explicite de reguli gramaticale, nu ar exista în ele nimic nelegitim, dat fiind că sarcina filosofiei este tocmai aceea de "a cuprinde ... esenţa lumii ... în nişte reguli / pentru limbaj /, care exclud combinări de semne lipsite de sens" (*ibidem*) Fapt e că "roţile ce se învârt în gol " sunt expresii lingvistice lipsite de conţinut descriptiv - în acest sens, redundante - care se prezintă ca fiind dotate cu un astfel de conţinut (şi prin aceasta sunt, deci, deviante) în timp ce alcătuiesc formulări, inadecvate şi incorecte, de reguli gramaticale. Este neapărat necesară trimiterea la distincţia carnapiană între "mod formal" şi "mod material": "roţile ce se vârt în gol" ar fi reguli exprimate în "mod material". Iar faptul că Wittgenstein se referă la ceva foarte asemănător cu modul material prin expresia "dogmatism" (*WWK,* pp. 183-184) nu poate să nu reamintească principiul de toleranţă carnapian: a proceda în mod dogmatic înseamnă a prezenta ca opinie controversabilă privitoare la ceva acea opinie care este de fapt o regulă pentru utilizarea unei expresii lingvistice.

Cu toate acestea, această identificare a "roţilor ce se învârt în gol" cu nişte formulări "materiale" de reguli gramaticale,[10] oricât ar putea să pară că se integrează destul de bine cu atitudinea filosofică a lui Wittgenstein din anii respectivi, nu este cu totul conformă textelor; mai cu seamă, ea este mai precisă decât ar îngădui textele. Textele la care ne-am referit, într-adevăr, aparţin unei faze tot atât de magmatice a gândirii lui Wittgenstein, în care determinările analitice stabile sunt puţine; suntem la începutul unui parcurs care va duce la o formulare destul de profundă a ideii de redundanţă lingvistică, şi, din când în când, la punerea în discuţie a înseşi disocierii aparenţă / realitate. Să încercăm să parcurgem şi noi acest drum.

Am văzut cum în anii 1929-1931 Wittgennstein, deşi abandonase substanţial teoria reprezentării din *Tractatus* bazată pe ideea identităţii de formă logică dintre propoziţie şi stare de lucruri, şi a corespondenţei biunivoce dintre obiecte şi nume, aderă încă o dată la o concepţie despre limbaj care-i privilegiază acestuia funcţia reprezentativă. Limbajul este încă, pentru Wittgenstein, înainte de toate, totalitatea enunţurilor

[10] Este interpretarea pe care o susţineam eu în *Il mito del linguaggio scientifico*, Mursia, Milano 1971, pp. 102-103.

descriptive: sau, cel puțin, aceasta ar fi partea "sănătoasă" a limbajului, în afară de orice controversă. Nexul dintre "realitate" și această parte a limbajului nu mai este însă conceput în termeni logico-semantici, ci în termeni epistemici. Pe de altă parte, mai ales reflecția asupra discursului matematic îl face pe Wittgenstein să ia în considerare părți ale limbajului în cazul cărora se poate vorbi de legătură cu "realitatea" numai cu condiția de a include în aceasta din urmă zone ontice străine de canoanele unei epistemologii empiriste. După cum am văzut, această extindere este efectiv operată de Wittgenstein; însă, în paralel, conștiința faptului că în cazul discursului matematic avem de a face cu procedee de validare ce sunt toate interioare limbajului îl face să nuanțeze treptat privilegierea funcției reprezentative, cel puțin în sensul în care ea trimite la o ontologie a sensului comun. Iese, în fond, la lumină autonomia anumitor zone ale limbajului: independența criteriilor lor de validare față de o "realitate exterioară", natura fizică sau orice altceva (în schimb se afirmă, tot treptat, o complexă dependență a lor față de niște "forme de viață"). Ia naștere deci cerința unei concepții despre limbaj suficient de largă, așa încât să facă loc și acestor zone: așa cum știm, această concepție se va organiza în jurul expresiei "joc lingvistic".

Între timp, însă, chiar reflecția asupra discursului matematic ne permite să identificăm în ea expresii intuitiv asimilabile cu "roțile ce se învârt în gol": critica lui Wittgenstein față de "proza calculului" (*WWK*, p. 149 și p. 164), dezvoltată mai apoi, cu referire specială la teoriile matematice ale infinitului, mai ales în ale sale *Lectures* din 1939, se poate asemăna cu identificarea de "roți care se învârt în gol" în discursul matematic (sau, mai bine zis, în discursurile matematicienilor). Aici, însă, nu mai este vorba de elemente lingvistice (indiferente față de "faptele exterioare", ci de elemente lingvistice "neesențiale", așa cum este culoarea roților dintr-un mecanism (*WWK*, p. 164); adică de elemente redundante față de procedeele efective ale matematicii, cum e cuvântul "infinit" în teoria mulțimilor.

Aici, prin urmare, conceptul de expresie redundantă își pierde orice caracteristică machiană (sau hertziană): redundanța față de putința de verificare faptică, sau vacuitatea reprezentativă, sunt cazuri foarte speciale de redundanță. Problema devine aici extraneitatea unei expresii lingvistice față de regulile constitutive ale discursului căruia îi aparține (sau - încă o dată - căruia pare să-i aparțină). Începe aici să se dezvolte teoria nonsensului care caracterizează ultima fază a gândirii lui Wittgenstein. Din noul punct de vedere, "indiferența" unei expresii

lingvistice nu mai e definită în general, ci în raport cu fiecare joc lingvistic în parte: "maşina propriu-zisă faţă de care o roată se învârte în gol (cf. *PU* 271) nu mai este realitatea în sensul în care este ea accesibilă unor procedee de confirmare sau de dezmințire, şi nici limbajul ca un tot, ci cutare sau cutare joc lingvistic considerat ca ansamblu mai mult sau mai puțin structurat de semne lingvistice şi de obiecte. Nu există expresii *în sine* redundante, ci există expresii redundante faţă de un joc lingvistic, căruia ele par să-i aparțină, în timp ce în realitate nu-i aparțin. Expresii de felul acesta par nişte "mutări" dintr-un anumit joc, dar în realitate nu modifică cu nimic celelalte elemente ale jocului (de exemplu, dacă aceste elemente sunt enunțuri, nu determină în nici un fel condițiile lor de adevăr)[11]. Aşa cum pictându-i un chip feroce propriei tale regine nu se schimbă nimic din jocul de şah, tot aşa spunând că un copil de 11 ani ştie să facă $\aleph_0$ înmulțiri nu e echivalent cu a spune că e în stare să dezvolte o temă uriaşă (*LFM*, pp. 31, 141-142): "$\aleph_0$" pare, dar nu este, o "mutare" în jocul de a calcula.

În filosofia ultimă a lui Wittgenstein, *nonsensul* e continuu caracterizat ca expresie care pare să aparțină unui joc lingvistic, dar în realitate nu-i aparține: disocierea aparență / realitate se reproduce în formă relativizată. Nonsensul se iveşte "din formarea unor simboluri analoage anumitor uzanțe, acolo unde ele n-au nici o folosință" (*LM*, p. 274; şi cf. *PhGr* 81). Însă, a spune că o expresie nu aparține unui joc lingvistic, în sensul că nu e o "mutare" în respectivul joc, presupune cel puțin următoarele alternative: a); nu e o mutare în jocul acela, pentru că e o mutare într-un *alt* joc; b) nu e o mutare în jocul acela, pentru că e o *regulă* a respectivului joc; c) nu e o mutare în jocul acela, pentru că *violează o regulă* a jocului respectiv. De exemplu, "pionul c7 merge ca dama" nu e o

[11] Exemple de "roți ce se învârt în gol" în acest nou sens sunt identificate de Wittgenstein în cursul tratării despre "private language argument". Un exemplu deosebit de semnificativ este cel cu "cutia privată": "Să presupunem că fiecare are câte o cutie în care se află ceva pe care-l numim «coleopter». Nimeni nu poate privi în cutia celuilalt; şi fiecare spune că ştie ce anume este un coleopter numai privindu-şi coleopterul *său*.- Dar s-ar putea ca fiecare să aibă în cutia lui un alt lucru. Ne-am putea închipui de-a dreptul că acest ceva s-ar schimba continuu. - Dar să presupunem că cuvântul «coleopter» ar avea totuşi o folosință pentru aceste persoane! - Atunci ea n-ar fi aceea a desemnării unui lucru. Lucrul conținut în cutie nu face parte în nici un caz din jocul lingvistic" (*PU* 293). Aici trebuie observat că: a) ceea ce nu îndeplineşte nici o funcție nu e un element lingvistic - cuvântul "coleopter" - ci o determinare reală - eventualul conținut al cutiei; b) intervenția corectivă, "terapia", nu constă în eliminarea unei expresii din limbaj, şi nici în determinarea unei *absolute* vacuități a ei, sau a unei lipse de funcțiune; ci, dimpotrivă, în distincția dintre un rol al ei aparent - anume "desemnarea unui lucru" - şi un rol real, acela pe care "aceste persoane" i-l atribuie de fapt. Alte locuri din *PU*, pertinente pentru discuția despre "roțile ce se învârt în gol": 216, 251, 252, 414, 567-568.

mutare în jocul de şah în sensul a) "nebunul se mişcă numai în diagonală nu e o mutare în sensul b), iar "regina albă face rocadă " nu e o mutare în sensul c). Şi de fapt, aceste trei posibilităţi sunt toate explorate de Wittgenstein. Sensul c) este poate acela care iese în evidenţă clar în primul rând: "*Unsinn sein heisst antisyntaktisch sein*", zice Wittgenstein încă din 1930 (*WWK*, p. 220). Dar şi sensul a) este prezent, chiar dacă într-un mod mai puţin evident, în textele din această perioadă. De exemplu, în *Bemerkungen* (9) Wittgenstein observă că "nu este absurd în chip necondiţionat să spui că un lucru este la fel de identic cu altul; într-adevăr, cine o spune cu convingere, în clipa aceea înţelege el ceva prin cuvântul «identic»...dar nu ştie că foloseşte acest cuvânt cu o altă semnificaţie decât aşa cum e folosită în «2x2=4»". Într-un exemplu ca acesta se simte o tensiune importantă între tendinţa de-a repropune disocierea aparenţă / realitate ("nu ştie") şi tendinţa la o atenţie de tip antropologic ("cu convingere") pentru ataşamentul faţă de anumite expresii lingvistice, de care oamenii dau dovadă. Pe de o parte, Wittgenstein neagă că e un element de eroare în folosirea cuvântului "identic" în contexte ca "acesta e la fel de identic cu acela"; chiar dacă eroarea este, ca să zicem aşa, dezobiectivizată (numai vorbitorul e acela care "nu ştie" cu ce simbol are de a face), şi "aparenţa", prin contrast cu care se defineşte ceea ce simbolul "identic" este realmente în acel context, îl înşeală numai pe cel care-l foloseşte, nu şi întreaga comunitate lingvistică. Pe de altă parte, Wittgenstein admite că expresii lingvistice, dintr-un anume punct de vedere lipsite de sens, sunt totuşi de fapt utilizate în aşa fel încât ele capătă incontestabil o funcţie.[12] Prin această optică se înţeleg şi observaţiile despre "nevoia adâncă" pe care oamenii o manifestă uneori pentru anumite "convenţii" (*GM*, p. 23), pentru forme de expresie care prin ele însele nu se deosebesc din punct de vedere descriptiv: exemplul caracteristic este limbajul solipsistului, care nu e în dezacord cu noi asupra niciunei chestiuni de fapt (*BB*, p. 59), şi cu toate acestea e "irezistibil tentat să folosească o anume formă de expresie" (*BB*, p. 60).

Tensiunea dintre aceste două tendinţe - a întâri, fie şi într-o formă relativizată la fiecare joc lingvistic, disocierea aparenţă / realitate, şi în schimb a o refuza ca şi cale de acces la reducţionism[13] - iese în evidenţă în

---

[12] Vezi însă şi o îndoială în privinţa acceptării acestui mod de a pune problemele în PU 511,

[13] Polemica antireducţionistă e îndreptată în special împotriva tehnicii de argumentare a psihanalizei, care, după Wittgenstein, face uz de fraze ca: "Asta, *în realitate*, înseamnă asta". Ceea ce înseamnă că există anumite diferenţe pe care ai fost convins să le neglijezi" (*LAE*, p. 94). Wittgenstein continuă citând cuvintele lui Butler, preferate şi de Moore: "Everything is what it is,

mod special în felul de a privi "metafizica", adică acea parte a filosofiei tradiționale cu care Wittgenstein polemizează. Metafizica e uneori tratată ca o confuzie inconștientă (*BB*,p. 35; Z 458), iar alteori ca fruct al tendinței imposibil de eliminat de "a se avânta împotriva limitelor limbajului" (*WWK*, p. 68). Prima concepție despre metafizică o consideră exemplu precumpănitor al nonsensului de tipul b), acela care constă în a prezenta o regulă ca și cum ar fi o "mutare" a jocului, un criteriu căruia o reprezentare trebuie să i se conformeze ca și cum el ar fi o parte a reprezentării. Caracteristică metafizicii, din acest punct de vedere, este tendința de a oblitera distincția dintre cercetările factuale și cercetările conceptuale (Z 458); de a exprima o obscuritate referitoare la gramatica unui cuvânt în forma unei probleme științifice (BB, p. 35). Din celălalt punct de vedere, în schimb, formularea unei reguli în forma unui enunț descriptiv, sau relativ la "esența" a ceva, punerea unei probleme gramaticale ca problemă substanțială, exprimă un atașament la un mod de a se exprima, care va fi redus la o nevoie ("profunzimii esenței îi corespunde nevoia profundă a convenției", *GM*, p. 33) și înțeles în termeni antropologici. Așa cum susține Wittgenstein, mai ales în notele din *Despre certitudine*, nu mai este vorba de a se situa dintr-un punct de vedere superior pentru a da fiecărui joc lingvistic ce e al său: atașamentul față de o formă de expresie diferită de aceea pe care noi am preferat-o poate fi la o adică blamată, dar nu demonstrată ca incorectă dintr-un punct de vedere neutral. Mișcarea "roților ce se învârt în gol" a devenit parte dintr-o formă de viață.

Se vede, prin urmare, cum în filosofia ultimă a lui Wittgenstein disocierea aparență / realitate ajunge pe de o parte să fie relativizată, iar pe de alta de-a dreptul abolită. Teoria, sau schița de teorie, a roților ce se învârt în gol fusese ultima tentativă de a oferi o teorie *generală* a demarcației dintre dotarea cu sens și lipsa de sens, aplicând disocierea aparență / realitate la expresii lingvistice ca atare; și fusese, deci, și ultima tentativă de a salva metafizicitatea discursului filosofic (nu "metafizica" în sensul filosofiei tradiționale) distingând o parte intrinsec deviantă și o parte intrinsec nedeviantă, prin urmare "apropiată de lucrurile însele", în

---

and no another thing". Iar polemica e purtată și în general: "Nu poate fi sarcina noastră aceea de a reduce un lucru la un alt lucru", *BB*, p. 18.

interiorul limbajului. Dar încercarea se izbeşte de fidelitatea lui Wittgenstein faţă de limbajul aşa cum este el, de intenţia de a recunoaşte în fiece discurs un aspect al unei forme de viaţă; fapt ce presupune, evident, trecerea la un punct de vedere antropologic, în care contează, mai mult decât orice altceva, ca anumite expresii lingvistice să fie efectiv folosite.

Giampiero Comolli

CÎND PESTE SATUL TROIENIT APARE ÎN TĂCERE CASTELUL...
(Propensiunea narativă în fața peisajului inenarabil)

1. Enigma dublei ninsori

Trecătoarea Brennero, o călătorie oarecare: chiar acum, în toiul nopții, trenul lung şi aproape gol se opreşte în gara de frontieră; pe-afară nu prea mai e nimeni; cu toate că e de mult primăvară, ninge des cu fulgi rotitori. Prin fereastra de pe coridorul pustiu zăresc câțiva vameşi vorbind între ei şi păşind agale prin zăpadă; alte siluete în uniformă apar ici-colo în spatele puținelor ferestre luminate ale clădirilor uriaşe ce se înalță de-a lungul liniilor ferate; pe deasupra acoperişurilor întunecate de noapte se ridică masive muntoase nelămurite, acoperite de păduri negre ca smoala, de-a lungul frontierei. Îmi închipui paşii îndesați ai unui vameş care străbate coridorul dezolant al unuia dintre edificiile acelea şi apoi deschide larg o fereastră de pe latura opusă gării, ca să privească în liniște zăpada ce cade peste pădurile părăsite, ca şi cum ar căuta sau ar zări ceva nelămurit în ninsoare...

După ce trece şi imaginea asta, întreg peisajul de jur împrejur (în fond e vorba chiar de un peisaj oarecare, de un banal şi foarte frecventat punct de frontieră) străluceşte pe neaşteptate într-o altă lumină, îşi schimbă consistența, ca şi cum ninsoarea aceea ar cădea dintr-un loc mult mai depărtat sau ar înălța peisajul către astfel de depărtări... se respiră o atmosferă stranie, încordată, în care pare a se simți ecoul unui murmur, prezența unui mesaj inaudibil, şi totuşi îndreptat către noi... De unde vine oare mesajul nedesluşit în ninsoare?

Răspunsul este pentru mine simplu, imediat, dar ridică odată cu el un nou semn de întrebare care treptat, treptat, mă intrigă şi mă trage cu sine până la un punct dincolo de care nu mai pare cu putință să mergi... Răspunsul simplu e următorul: imaginea vameşului care deschide larg fereastra este reapariția deformată a unei imagini pe care mi-amintesc că am citit-o recent în *Castelul* lui Kafka: o seară cu ninsoare şi ceți, arpentorul K. ajunge la Birtul Stăpânilor, slab luminat; se deschide atunci o fereastră de la primul etaj şi K. vede un domn, unul dintre "stăpâni",

arătându-se şi privind în gol; e o atmosferă de suspendare, de lucruri hotărâtoare şi nespuse...

Ceţurile şi clădirile de la Brennero îmi amintesc, prin urmare, mie un peisaj descris de Kafka (sub a cărui influenţă mă aflu actualmente, şi oarecum din întâmplare): sunt tentat să-mi închipui că, dacă în satul de la Castel ar fi existat o staţie de cale ferată, ar fi putut semăna cu aceea în care se întâmplă să fiu acum; asemăn atmosfera acestui loc cu aceea a romanului (oare nu tocmai identificările acestea dintre carte şi viaţă sunt cele pe care le caută un cititor ingenuu, aşa cum, am rămas eu, în fond?); ninsoarea de la Brennero, în definitiv, mă farmecă, pentru că mi se pare că provine de la Castel, şi că e aceeaşi ninsoare.

E vorba, prin urmare, de o ninsoare dublă: văd zăpada care cade aici şi în acelaşi timp mi se pare că pot vedea în sfârşit cu ochii mei una dintre ninsorile descrise în *Castelul*: într-o suprapunere perfectă cele două peisaje ajung să coincidă; eu mă aflu simultan aici şi acolo... Adică ştiu foarte bine că sunt aici, dar îmi închipui, fantazez că sunt acolo: oare aşa trebuie să-mi reprezint experienţa mea? Poate că da, însă la fel de bine, poate că nu, absolut deloc: într-adevăr, de îndată ce cred că am dat formă experienţei servindu-mă de o reprezentare ca aceasta, iată că figura dublei ninsori începe să ia înfăţişarea tulburătoare a unei enigme decisive, situate la graniţele insolubilului. Reprezentarea mea se destramă, personaje neaşteptate îmi apar în calea gândului... Ce anume se întâmplă? Ca să-l înţeleg, trebuie să-l las să continue, deci trebuie să-mi conced a urmări experienţa în toate popasurile drumului ei.

2. Realul ca tautologie, identitatea, plictiseala

Mă aflu în vagonul gol al unui tren oprit la frontieră. Aşteptarea se prelungeşte din cauza obişnuitelor formalităţi birocratice. Locul e mai mult decât cunoscut de toată lumea, nimic neobişnuit nu-l face să iasă în evidenţă. Sensul realităţii care mă înconjoară este deci acela, previzibil şi strivitor de concret, al lui "nu e nimic de spus", al unei banale treceri de frontieră, a cărei semnificaţie poate fi explicată spunând simplu: "Aştept să trec la graniţă; mâine, când cineva o să mă întrebe despre călătorie, o să zic: «... pe urmă am aşteptat o grămadă la graniţă...»". Această trivială materialitate, ca să spun aşa, a reprezentării pe care o am despre mine, această concretete a realului în care gândul se împotmoleşte, este sub stăpânirea tautologiei: într-un cuvânt, corpul meu stă sprijinit într-o doară

de geamul ferestrei, iar eu mor de plictiseală. Identitatea mea în real este prin urmare certă, ştiu că sunt cel care sunt (trebuie să călătoresc cu trenul şi, într-adevăr, iată-mă în tren), dar faptul de a şti asta nu e încurajator.

3. Aşa-zisa atmosferă

Cu toate acestea, în momentul când simt prezenţa celuilalt peisaj, cel al lumii din *Castelul*, iată că realul, în jurul meu (şi în mine) se umple din nou de atmosferă. Ce este deci această atmosferă? Este mai întâi de toate o deplasare a sensului sau o dedublare a lui: să fiu în acelaşi timp aici şi acolo înseamnă că sensul fiinţei mele este păstrat în altă parte, şi că trebuie să mă duc să-l caut în locul acela; sau, şi mai bine spus: e vorba de un dublu sens: realul se păstrează aşa cum e, prins în sensul lui opac şi tautologic, şi în acelaşi timp se iluminează prin sosirea sau amintirea celuilalt sens. Evidenţa devine acum excitantă, problematică, misterioasă: sunt încordat, emoţionat, pentru că simt pretutindeni prezenţa foarte apropiată şi totuşi insesizabilă a îndepărtatului Castel. Plictiseala dintr-o dată dispare, înlocuită de simţământul emoţionant că descopăr motivul pentru care mă aflu aici: sunt aici pentru a putea trăi aşa cum se trăieşte în locul acela şi în acelaşi timp, deci, cred că în sfârşit pot să înţeleg cum anume se gândeşte acolo, cum sunt simţite lucrurile. Trăind însă tot aici, dar nu (numai) cum se trăieşte aici, ci (şi) cum se trăieşte acolo, eu ies din tautologia realului, ajung să aflu (cu un fel de entuziasm) că raţiunea secretă a identităţii mele de călător zace tocmai în această dublă trimitere, acest du-te-vino-al sensului.

4. Figurile cărţii în jurul trupului cititorului

Această aflare emoţionantă, la urma urmei, nu mi se prezintă ca pur conceptuală şi sentimentală, adică nu mi se dă numai şi numai sub înfăţişarea unui raţionament, fie el şi intensificat emoţional, ci pare că se adresează direct chiar totalităţii "sinelui" meu şi, deci, poate înainte de toate, şi trupului meu. Cele ce mi se prezintă mie ("sinelui" meu) sunt nişte figuri: revăd în faţa ochilor imaginea lui K. ce se apropie de Hanul Stăpânilor, simt pe piele frigul ninsorii aceleia. Aceste figuri îmi înconjoară trupul, aproape mi-l iau de mână: eu mă identific cu K. (asta nu înseamnă: mă simt identic cu el), aşteptarea mea devine asemănătoare (nu

egală) cu nenumăratele lui aşteptări, descrise în *Castelul*: în sfârşit, trupul meu, mai înainte ghemuit în plictiseala tautologică, acum ştie cum să se mişte: deci iată că încep să mă plimb în sus şi în jos prin vagonul de tren, cu un pas vioi, încordat de plăcere, ritmat într-o armonie nouă. Ştiu într-adevăr acum că pentru a-mi putea trăi cum trebuie aşteptarea (a găsi pentru ea un sens, un mod de a simţi, chiar o postură a corpului), trebuie să-mi pun memoria la lucru, să mă prelungesc cu imaginaţia până în punctul de a vedea cum îşi trăia K. aşteptările lui. Să ne înţelegem bine, nu-i vorba de o banală fantazare în care eu mă prefac că devin K.: eu n-am uitat de mine, nicidecum; dar tocmai ca să rămân şi mai profund cu mine însumi în minte, trebuie să-mi amintesc (şi cu corpul) de K.

5. Prilejurile memoriei

Imaginile întâlnite în carte ajung deci să se adune în memorie, însă ca apoi să se prezinte ca nişte figuri neaşteptate pentru mine, cu un prilej oarecare din decursul timpului. Un astfel de prilej este şi un prilej pentru memorie. Profitând, într-adevăr, de un fapt oarecare, de toate zilele, şi întrevăzând în el o analogie secretă ne-prevăzută de inteligenţa mea, memoria (Proust ar spune "memoria involuntară") îşi joacă miza acestui prilej şi se oferă ca să pună o cadenţă în ritmul timpului cotidian: acolo unde inteligenţa vedea doar timpul mort, uniform, al aşteptării, memoria oferă analogia cu o altă aşteptare şi transformă, prin urmare, timpul mort în timpul viu al unei întâlniri (în timp ce aştept, îl întâlnesc pe K., şi el tot în aşteptare).

6. Custodia memoriei

Însă inteligenţa separată de memorie poate prea bine să se simtă în drept să considere imaginile cărţii ca figuri în sine, independente de noi, închise într-o carte separată de noi; cartea în cazul acesta, sigur că priveşte inteligenţa, dar nu "mă" priveşte pe mine; numai inteligenţa va trebui să scruteze, să pătrundă, să interpreteze cartea ca pe un obiect separat de "mine". Dacă, în schimb, inteligenţa se menţine în apropierea memoriei, cele păstrate în memorie pot începe să răsfoiască paginile cărţii, extrăgând din ele o cunoaştere care nu mai este închisă în sine, absolută, scutită de grijile cotidiene, desprinsă de prilejurile timpului zilnic, ci e, dimpotrivă, o

cunoaştere ce se prezintă, ca să spunem aşa, deschisă către bază, către strâmtorările vieţii cotidiene, către mişcările simple ale corpului. Ţinute în custodia memoriei, imaginile cărţii se întorc pentru a mă învăţa să merg pe coridorul unui vagon oarecare, pentru a-mi dilata privirea în faţa unei ninsori oarecare. Oarecare: adică una contingentă, ocazională: faptul ce uneşte Brennero cu Castelul, şi ce e aici cu ce e acolo, este întotdeauna legat de intempestivul circumstanţelor şi arată prin aceasta că cunoaşterea "deschisă" a cărţii e o cunoaştere, ca să zicem aşa, de ocazie, singulară, imprevizibilă. Arbitrară deci, dar nu nemotivată, din moment ce memoria a surprins realmente o analogie între aici şi acolo şi acum noi ne simţim inima, închipuirea, inteligenţa încordându-se în sforţarea (de altfel, plăcută) de a se adecva chemării, invitaţiei care revine din locul acela. A surprinde analogia înseamnă de fapt a auzi venind (din exultanţa trupului, a "minelui") o voce care şopteşte mai mult sau mai puţin aşa: "Aici este ca şi acolo, dacă tu reuşeşti să asculţi mesajul care-ţi soseşte de acolo şi să-i fii pe potrivă, vei putea învăţa să trăieşti bine aici... "

7. A interpreta realul

Care pare a fi deci sensul unei atari potriviri? Faptul că interpretarea realului (a experienţei cotidiene), blocată în tautologie (adică în constatarea evidenţei, a lui "nu e nimic mai mult de spus") devine posibilă, sau, cel puţin, poate fi "aprofundată", în momentul în care peste realul ce ne înconjoară vine să se suprapună un alt real, acela al cărţii, al naraţiunii. Şi pentru că în naraţiune este implicată o cunoaştere deschisă, globală (care priveşte totalitatea "minelui"), o astfel de intepretare a realului presupune şi o modificare (fericită) a identităţii mele: sensul faptului meu de "a fi-aici" - voi putea, va trebui să mă duc să-l caut acolo. Operaţia pe care gândirea mea este invitată să o facă ar fi, deci, următoarea: ninsoarea pe care o văd aici aproape că nici un sens nu are, din ea însăşi: e plictiseală; dar ea pare asemănătoare cu o altă ninsoare povestită într-o carte unde totul apare plin de tensiune, de interes, de fapte; va trebui, prin urmare, să mă duc să caut acolo sensul acela care aici nu este, însă tocmai pentru a interpreta realul în care trăiesc: dublarea sensului este, în definitiv, operaţia care permite interpretarea realului şi modificarea identităţii mele.

8. Rătăcirea gândului

Dar de îndată ce gândul ajunge la această concluzie, iată că brusc nu mai pare posibil să mergi mai departe, ca şi cum gândirea, dezlipindu-se de la un punct încolo de experienţă, ar fi şi urmărit, de la un timp, prin inerţie, o cărare care nu duce în nici o parte; acum va trebui să te întorci înapoi, să te trimiţi din nou în căutarea experienţei... Pentru că iată: care e sensul ninsorii din *Castelul*, sensul ascuns în acel altundeva? Cu o anume dificultate trebuie să mărturisesc că nu ştiu câtuşi de puţin. Văd în faţa mea peisajul de le Brennero şi simt cum sclipeşte din nou în el prezenţa invizibilă a peisajului din *Castelul*. Toate astea, e adevărat, mă emoţionează; dar dacă încerc să interpretez emoţia asta atribuind peisajului de la Brennero sensul peisajului din *Castelul*, senzaţia dublei prezenţe se sustrage, atmosfera Castelului dispare, iar gândirea, lipsită pe neaşteptate de obiectul ei, începe să şovăie în întuneric. Este numai întuneric, un mare întuneric misterios, de la care gândirea nu poate face altceva decât să-şi dezlipească privirea, ca să se întoarcă însă să se încredinţeze din nou certitudinii experienţei...

9. Amintiri ale peisajului de neuitat

Experienţa este aceasta: figura dublei ninsori m-a adus foarte aproape de peisajul din *Castelul* şi această vecinătate a fost pentru mine o fascinaţie şi o bucurie, ca şi cum, în sfârşit, aş fi pe cale să aud, dintr-un moment în altul, inaudibilul mesaj închis în paginile romanului. De-abia acum, prin urmare, pot să-mi dau seama deplin de faptul că ceea ce m-a fascinat dintotdeauna în romanul *Castelul*, ceea ce a constituit pentru mine faptul de neuitat, absolut de neuitat, a fost descrierea ambianţei, atmosfera peisajului. Ei, da ... străduţele acelea afundate în zăpadă, nenumărate căsuţe cu ferestrele încrustate de gheaţă, zilele foarte scurte alungate de nopţi geroase şi interminabile...şi apoi încăperile acelea de cârciumă, în care persistă mirosul de bere trezită, cu ţăranii aşezaţi în jurul butoaielor, cu salteaua de paie pe care K. e nevoit să doarmă... Toate astea, desigur, constituie numai fundalul, ambianţa în care se desfăşoară peripeţiile lui K., interminabilele lui convorbiri cu femeile de pe la birturi, cu secretarii de la Castel. Însă de ce o ambianţă aşa de meschină, un peisaj atât de

dezolant îmi apare de-a dreptul ceva de neuitat, ceva suprem fascinant, ca şi cum ar fi înzestrat cu o frumuseţe de neşters, uriaşă?

10. Peisajul neinterpretat

Pentru că, - iar de asta îmi dau seama tot de-abia acum, - un peisaj ca ăsta rămâne absolut enigmatic. Spre deosebire de acţiunile şi de cuvintele personajelor, supuse unei exegeze interminabile, peisajul, în *Castelul*, nu este niciodată interpretat: e pur şi simplu cel care e, există, e acolo, ca un dat al lumii ce nu mai are nevoie de nici o justificare. Un dat care te pune pe gânduri, e drept; este vorba de fapt de un loc cu o înfăţişare foarte tristă, neospitalieră. Şi totuşi K., din toate puterile sale, nu vrea să-l părăsească. O dată într-adevăr chiar îi spune logodnicei sale Frida, mai mult sau mai puţin aşa: "...ce anume m-ar reţine în satul ăsta atât de mahmur, dacă nu dorinţa de a rămâne în el?" E vorba efectiv de o foarte slabă justificare, de o tautologie deconcertantă, care nu explică nimic. Dar tocmai această tăcere păstrată în privinţa peisajului, care pare astfel să se susţină prin pură tautologie, îl umple de farmec şi de mister. E o tăcere acolo unde ar fi multe de spus, lucru care face ca pe zăpada aceea, pe străduţele îngheţate şi pustii, în cocioabele de lemn, să se simtă prezenţa a ceva ne-spus, a unei enigme lăsate neinterpretate, a unui mister. Faptul că tăcerea în locul vorbirii dă naştere unui simţământ enigmatic, este ceva de care gândirea îşi poate da seama de la sine, dar că această tăcere constituie misterul cel mai profund din *Castelul*, acel mister spre care privirea este chemată să se îndrepte mai întâi, acesta e un lucru de care-mi dau seama abia acum, stând oprit la Brennero.

11. Peisajul răsturnat

Să ne înţelegem, e vorba de un mod de a-ţi da seama nicidecum determinat de vreun raţionament al gândirii, ci de o senzaţie, o impresie: se-ntâmplă aşa, să simt că misterul e acela, chiar dacă nu ştiu de ce: e o "întâmplare", prin urmare exact ceva ocazional, singular, chiar dacă nu nemotivat. Însă motivarea, cum s-o gândeşti, unde s-o cauţi? Nu am la dispoziţie decât certitudinea unei experieri: o senzaţie, un presentiment, un simţământ. Simţământul e acesta: continuând să mă uit ţintă la ninsoarea care cade agale în trecătoarea de la frontieră, îmi dau seama

acum că emoţia mea de a simţi *aici* prezenţa peisajului de *acolo* se datoreşte şi senzaţiei de a fi pe cale să mă apropii, de a fi cât pe aci să ating sensul misterului *Castelului*: acum când mă găsesc cufundat într-un peisaj asemănător cu cel al Castelului şi mi se pare că respir acelaşi aer, am în acelaşi timp impresia că misterul peisajului constituie misterul fundamental al romanului şi că eu mă aflu acum chiar în putinţa de a surprinde sensul unui atare mister. În *Castelul*, de fapt, sensul peisajului este trecut sub tăcere, dar fiindcă eu din voia întâmplării am nimerit într-un peisaj asemănător, pot afla aici acel sens care acolo lipseşte, ca apoi să-l readuc acolo... Ar trebui deci să încep să caut sensul chiar în acest loc, care până mai acum câteva clipe îmi apărea lipsit de sens... Simt prezenţa sensului, dar imediat ce gândul se clinteşte spre el, iată că sensul este lăsat deja în urma lui... oriîncotro s-ar îndrepta, gândul se află permanent într-un peisaj răsturnat, reflectat, în timp ce imaginea peisajului real, peisajul sensului, pare a fi doar întuneric, gol, tăcere... În acest punct gândirea se rătăceşte...

12. Zona goală

Sunt constrâns să recunosc că dedublarea sensului, în loc să constituie o bază solidă pe care gândul să poată să se sprijine ca să înainteze de la un concept la altul, din reprezentare, a lăsat loc unei zone goale, întunecoase şi fără fund: suprapunerea celor două ninsori nu e o pură egalitate: între cele două imagini rămâne o diferenţă; de acord, e evident, însă - şi tocmai asta este enigma -, în această diferenţă gândirea se avântă şi se anulează, ca şi cum nu i-ar fi cu putinţă transportul, ca să zicem aşa, al sensului de la o imagine la alta, chiar dacă cele două figuri par să aibă sens numai susţinându-se una pe cealaltă, menţinându-se una în asemănarea celeilalte. Cu alte cuvinte, această zonă goală este, pentru gândire, nereprezentabilă: ceea ce gândirea reuşeşte să-şi reprezinte este Brennero, Castelul, asemănarea lor, deosebirile lor, dar nu şi fisura fără fund: gândul reuşeşte să se afle fie aici, fie acolo, în timp ce sensul este aici şi acolo, în "şi", dacă putem să spunem astfel. Un astfel de "şi", un fel de diferenţă în stare pură, fără conţinut reprezentativ, gândirea poate cel mult să şi-l reprezinte ca pe o fisură neagră, care se insinuează între cele două peisaje pentru a se pierde în noapte...

13. Diferența ca senzație de exultare

Ce-i de făcut, așadar? Faptul e că, pierzând soliditatea gândirii reprezentative, continuă să stăruie în mine un simțământ de certitudine. Despre care certitudine e vorba? Păi, despre faptul că prezența peisajului dublu, cu toată diferența care o marchează, nu constituie pentru mine o neliniște, ci o emoție, o exultare! Peisajul dublu mă farmecă; dar nu numai atât, ci simt în plus că tocmai prin această duplicitate e posibil să ascult mesajul imperceptibil care coboară de la Castel. În sfârșit, poate că elementul de bază este chiar acesta: că eu nu reușesc să-mi reprezint în același timp aici "și" acolo, să gândesc, adică, diferența; și totuși, diferența, o simt: ea vine spre mine sub forma unei exultări care mă invadează pe "mine" întreg. Anume vreau să spun că eu mă simt în același timp aici "și" acolo, iar un astfel de simțământ e o exultanță care continuă să facă abstracție de orice rătăcire a gândirii. Exultanța este, de fapt, aceea care continuă să-mi ofere o prezență de sens, acolo unde gândul presimte doar un gol de sens. "E ca și cum ai fi în satul lui K.", îmi zice exultanța; "aici lucrurile stau în felul ăsta, iar acolo în alt fel; prin cutare lucruri se aseamănă, iar prin altele se deosebesc", enunță gândirea. Ceea ce îi scapă și nu poate să pronunțe este cuvântul "ca". Acest "ca" e identic cu "și", e un alt cuvânt pentru a face aluzie la diferența imposibil de gândit. Nu aici sau acolo, ci în "și" și în "ca" răsună sensul mesajului neauzit. Prin el noi deja exultăm, chiar când încă nu ne-am plecat urechea către tăcerea lui, ci i-am simțit numai prezența. Dacă însă într-o zi am să vreau cumva să povestesc cuiva despre această exultare, "a pleca urechea" o să înceapă să-nsemne pentru mine nu doar a asculta, ci și a ști să spui, adică să găsești cuvintele potrivite pentru imperceptibil, pentru indicibil. Și cum să le găsești, din moment ce a ști să spui înseamnă și a ști să gândești?

14. Memoria veghind asupra gândirii

S-a întâmplat ca eu în ultimul timp să trebuiască să mă ocup de *Castelul* lui Kafka: am recitit prin urmare diverse pasaje din el, așa cum am citit și diferite texte ce se învârt în jurul lui, și, în genere, în jurul interpretării literare. Presupunând în *Castelul* prezența unei enigme nerezolvate, ar trebui deci ca acum, înainte de toate, să încep prin a

supune această ipoteză confruntării cu textele critice care s-au ocupat de romanul respectiv şi de textul ca atare al acestuia din urmă. Însă acum mă aflu în tren, şi din păcate n-am la mine nici unul dintre aceste texte: mi-am lăsat acasă instrumentele indispensabile muncii de a gândi. Sunt deci obligat să mă încred totalmente memoriei, ca şi cum aceasta ar fi devenit unicul şi ultimul meu text. Nu scrie însă nicăieri că o astfel de lăsare în seama memoriei a fost cea care mi-a ridicat, cu ajutorul imaginii dublei ninsori, problema peisajului din *Castelul* ca mister de fond care trebuie gândit înainte de orice altceva. A-l gândi implică aşadar ca gândirea să se menţină permanent în preajma memoriei, îngăduind ca aceasta să vegheze permanent asupra ei, să nu mai fie separată de ea. Actul de a gândi sub supravegherea memoriei nu mai este propriu-zis o gândire doar a inteligenţei, o gândire care se adresează totalităţii "minelui". Aceasta înseamnă că, în timp ce gândirea va înainta observând treptat amintirile despre peisajul din *Castelul* pe care i le aduce memoria, simultan eu va trebui să observ continuu, şi să nu uit, înfăţişările peisajului care se prezintă aici, în faţa ochilor mei, în faţa mea. Va trebui, adică, să pornesc la drum către locul acela şi, cu toate acestea, să rămân pe loc aici, până în momentul în care, în zona goală aşezată între aici şi acolo, o să apară ceva pe care exultanţa mea să-l poată recunoaşte nu doar ca pe o senzaţie confuză, ci ca pe un cuvânt gândit, capabil să re-spună, fie şi printr-o aluzie, mesajul inaudibil...

15. Când peste satul înzăpezit îşi face tăcut apariţia Castelul...

Rânduri de la începutul romanului: seara târziu, abia sosit, arpentorul K. s-a oprit pe podul de lemn care din şoseaua principală duce spre sat; ceaţă pretutindeni, omăt, beznă; K. stă cu ochii pironiţi către un punct nevăzut al cerului, într-acolo unde ar trebui să se zărească marele Castel, dar nu vede altceva decât golul: Castelul zace ascuns în golul acela, recules într-o întunecime deplină. Golul este chiar ceea ce susţine Castelul în absoluta-i concentrare în el însuşi. Atunci când K., în zilele următoare, îl va putea în fine observa, iată că acesta i se va arăta, bineînţeles, în faţa ochilor, când cufundat într-o tăcere totală, când împietrit într-un calm misterios, insuportabil pentru observator, ca o persoană care ştie că este observată şi cu toate astea îşi menţine liberă, indiferentă, privirea îndreptată nu către observator, ci aşa, către niciunde. De la Castel nu coboară nişte cuvinte clare, semne descifrabile; nici măcar

semnul frumuseții (nu e un castel frumos, e o îngrămădire de construcții pe o colină; există un turn, zboară niște ciori, niciodată nu e nimeni la ferestre). Pur și simplu Castelul se arată, își face apariția; se oferă ochilor altora ca vecinătate de care nu te poți apropia; e permanent acolo, foarte aproape de sat, și cu toate astea depărtat; golul, nu satul, îl susține; în gol se oglindește...

16. ...rostind un neauzit mesaj de salvare...

Satul totuși stă adunat la poalele Castelului, e susținut de prezența lui; toți cei din sat știu că aparțin de Castel, discuțiile legate de el sunt pe buzele tuturor. Din reculegerea lui absolută într-adevăr Castelul invită, cheamă la sine; K. este încă de la început obsedat de ideea de a putea accede acolo, sus, ca și cum în tăcerea aceea ar fi putut prinde ecoul unei chemări, vocea unei depărtate și neinteligibile promisiuni...

Prima oară când K. se vede silit să renunțe la urcușul către Castel și se întoarce la Hanul Podului, în momentul în care, renunțând, se întoarce, iată că aude coborând de acolo bătaia unui clopot: la sunetul acela, atunci, se simte cuprins de fiori, pentru că aude vibrând promisiunea viitoarei îndepliniri a dorințelor lui: clopotul sună pentru el, coboară de la Castel exact în momentul în care el e gata să-l părăsească...

La Castel, îi povestește peste o zi sau două primarul satului, convorbirile telefonice se intersectează neîntrerupt: dacă încerci să telefonezi din sat la Castel, se poate chiar auzi murmurul continuu al unor astfel de convorbiri între birourile de acolo. K. a putut asculta zumzetul acela; se auzea ca o cântare de voci foarte îndepărtate, copilărești; K. trebuia să încerce neapărat să comunice cu birourile, dar aude cântecul acela și tace; nu poate face altceva decât să asculte: vocile sunt foarte îndepărtate, dar ajung până la el, pentru el, ca o favoare așezată dincolo de cuvinte, și totuși dirijată în așa fel încât să facă să izvorască în noi cuvintele, harul cuvântului.

17. ...dorința de a nara ce se ivește atunci în noi ...

Ce vreau să spun cu asta? Iată satul, iată și apariția Castelului: peisajului, în roman, i se dau doar niște descrieri scurte: este cel care este, e acolo și basta: e fundalul mereu prezent, rama înlăuntrul căreia, sau

fundalul în fața căruia, se desfășoară peripețiile narațiunii. Citind, nu îl uităm niciodată, pentru că închipuirea noastră are grijă să situeze permanent personajele în peisaj. Nu îl uităm deloc, deoarece încă de la primele rânduri ale romanului simțim în el murmurul mesajului neauzit. Căutăm prin urmare în narațiune explicația inaudibilului, dezvăluirea promisiunii.

Subiectul (noi, ca cititori sau scriitori...subiectul este aici, pentru noi, chiar și Kafka însuși...), subiectul, prin urmare, se pomenește având în fața ochilor înfățișarea unui peisaj care îi apare ca pentru a-i aduce o făgăduință de neînțeles; pentru a descrie o atare înfățișare, și a înțelege făgăduința cuprinsă în ea, subiectul, într-un fel sau altul poate să înceapă să gândească. Poate, adică, să filosofeze, să descrie apariția acestei imagini, căutându-i sensul într-o limbă pe cât posibil abstractă, absolută, universală; poate să "poetizeze", adică să "cânte" apariția imaginii ca atare, în absoluta ei frumusețe; mai poate, - iar aceasta este alegerea în fața căreia ne și aflăm -, să povestească, ceea ce înseamnă să constituie imaginea ca loc, sat, ținut, în care și prin care au loc evenimentele, peripețiile narațiunii.

Gândirea naratorie nu e proprie numai celui care scrie, ci în același timp și celui care citește: depozitând de fapt în memorie cele abia citite, pentru ca apoi să și le amintească într-un moment sau altul, cititorul trebuie obligatoriu să re-povestească, să nareze din nou (în felul său, cu inevitabile deformări: re-povestirea este o altă povestire) pentru sine și pentru alții aceleași (dar niciodată identice) întâmplări.

18. ... sau, mai bine zis, propensiunea narativă ...

Totuși, nu atât de gândire narantă ar trebui să vorbim, cât de propensiune (înclinație) naratorie. Mai întâi de toate deoarece, căzut pe gânduri în fața unei probleme care-l provoacă, subiectul atârnă-către, înclină spre a căuta un cuvânt de răspuns (nu neapărat o soluție) prin actul de a nara. Într-o atare în-clinare e implicată o atârnare, o balansare, o gândire care se clatină, se îndoiește între asta sau asta. Oscilând între diferite răspunsuri posibile, înclină în fine pentru răspunsul narativ (ceea ce nu înseamnă că nu se mai clatină...) Dar mai presus de toate narațiunea nu are, la drept vorbind, de a face numai cu gândirea. În povestit se află în joc, cum deja s-a dovedit, totalitatea sinelui: corpul, inima, memoria; la urma urmei, cel care atârnă e tot sinele, nu numai gândul. Propensiunea

implică deci prezența gândirii și a unui ceva-mai-mult-decât-gândirea: este acea adunare a sinelui, care se pune în mișcare, acceptând invitația de a răspunde la problemă printr-o narațiune.

Invitație? Da, în sensul de invitație plăcută, de favoare, cum îmi venea să zic mai înainte. Propensiunea narativă acceptă ca pe o concesie ocazia care ne cheamă să adunăm laolaltă cuvintele pe care le avem la dispoziție, pentru a face o povestire tocmai pornind de la ocazia aceea. Cu alte cuvinte, imaginea enigmatică a peisajului, ca problemă, face să ia naștere, solicită, cheamă la lumină acele fapte pe care ar trebui să le povestim ca pe un răspuns pentru a înțelege mesajul de salvare păstrat în peisaj.

19. ... ne conduce gânditori ...

Și, de fapt, care sunt aventurile lui K., ce anume ni se povestește despre el? K. e acela care își ia însărcinarea, cel care-și ia asupra sa tocmai această problemă. De la începutul până la sfârșitul romanului, iată-l permanent încordat căutând să audă, să discearnă, să dezlege enigmele care provin de la Castel. Aventurile lui sunt cele ale unui hermeneut: neobosit, trebuie să surprindă în orice fapt ce i se întâmplă o hieroglifă de interpretat ca să citească în ea adevărul pe care Castelul i-l trimite, făgăduința aceea care pare să coboare de acolo pentru el.

Într-o noapte îngrozitoare, cu vânt, K. își face cu greu drum spre școala unde i s-a încredințat provizoriu postul de îngrijitor; nu a făcut încă nici o lucrare de arpentor, e obsedat de cei doi secundanți ai săi, inutili; dar iată că îi iese în întâmpinare curierul, întinzându-i o scrisoare de la Klamm, superiorul său; scrisoarea aceea spune, mai mult sau mai puțin, așa: "sunt mulțumit de lucrările de arpentor pe care le-ați efectuat până acum... și ajutoarele merită laudele mele... eu nu vă pierd din vedere... păstrați-vă curajul etc..." Oare ce să însemne toate astea? Vântul urlă pe străduța înzăpezită, K. nu se poate împiedica să nu se gândească în continuare, să nu încerce noi răspunsuri, să nu meargă înainte către noi enigme. îi va încredința curierului un nou răspuns pentru Klamm, apoi, nemaivăzându-l apărând pe acolo, va merge să-l caute acasă, unde nu-l va găsi pe el, ci pe sora lui; însă sora, care-i va povesti o istorie lungă, din care va rezulta, între altele, credibilitatea foarte scăzută a unui astfel de mesager...

K., prin urmare, este purtat de colo-colo către noi fapte care vor putea astfel să fie povestite, şi care formează narabilul. Narabilul, prin urmare, îl constituie pe K. în calitate de subiect al naraţiunii; el este oglinda în care scriitorul se poate reflecta ca subiect narant: venind în contact cu narabilul, subiectul se confirmă ca atare. Dar tocmai acest subiect este condus către un eşec formidabil, ineluctabil...

20. ... până la inenarabil

Mesajul este de fapt destinat să rămână până la sfârşit imposibil de auzit, sau mai degrabă, de interpretat: se aude murmurul lui, răsuflarea lui uşoară, dar un sunet ca acesta, abia auzit, nu poate fi descris şi interpretat de subiectul narant decât ca tăcere. Susurul interpretat, tradus în semnificat, e numai tăcere. Ar fi vorba, de fapt, de un mesaj vid, fără conţinut, sau cu nişte conţinuturi, când şi când, iluzorii.

Există, de exemplu, vreun drum care duce la Castel? S-ar zice că da: K. se apucă să-l parcurgă, dar iată că drumul coteşte, descrie o curbă, se menţine mereu la aceeaşi distanţă de Castel, nici nu se apropie, nici nu se depărtează... K. o ia atunci pe o stradă laterală, dar ca să se trezească blocat, cu picioarele afundate în zăpadă; acolo îl întâlneşte mai apoi pe căruţaşul Gerstäcker, care se oferă să-l ajute să iasă, suindu-l în sania lui; K. abia are timp să afle că tocmai strada aceea aşa de plină de omăt duce la Castel; nu e nici o alegere de făcut: K. poate doar să accepte să se ducă înapoi, până la Hanul Podului; Castelul dispare în noapte, nu mai rămâne altceva decât silueta saniei,a căruţaşului, a zăpezii...Şi în acest peisaj golaş, în momentul în care K. se întoarce cu spatele, de la Castel coboară, uşoare şi plăcute, ca un salut binevoitor, sau ca un semn vag, poate ameninţător, bătăile clopotului...inima lui K. tresare o clipă... Zăpada, sania care se depărtează, bătăile acelea abia auzite ...

Toate acestea sigur că sunt descrise, povestite în toate amănuntele; K. se află cu totul cufundat în peisaj, iar despre peisajul ăsta se povesteşe cu lux de amănunte. Însă peisajul la rândul său pare cufundat în cu totul altceva, care e trecut sub tăcere, despre care se poate vorbi doar aluziv, dar care nu e dicibil, nu e narabil. Este prezenţa unui gol care totuşi susţine, a unui nimic care totuşi există, a unei tăceri ce se lasă ascultată, care dă sunet făcând să-ţi tresară inima.

În definitiv, peisajul, chiar dacă-i narat, păstrează, ocroteşte în sine un fel de inenarabil al său, în care se lasă să zacă. Descris, el ni se oferă în

acelaşi timp nouă şi ca peisaj inenarabil: nu e numai ceea ce este, ci mai e şi altceva, de altă natură, un nimic, un indicibil. Propensiunea narativă împinge subiectul narant până la graniţele inenarabilului, iar aici, faţă-n faţă cu bezna, subiectul e cuprins de tremur...

21. Interpretarea zădărnicită

Ajuns la marginile întunericului, într-adevăr, subiectul se străduie în continuare să nareze, să interpreteze pe întuneric. Dar, ca şi cum ar trece peste el încălecându-l, propensiunea narativă îi arată de fiecare dată inenarabilul, îi zădărniceşte toate interpretările: subiectul trăieşte din şi în narabil; propensiunea narativă, depăşindu-l, atârnă, se leagănă către golul inenarabilului şi-i aduce de-acolo subiectului chemările golului. Iar acest răsunet îl face să tremure.

Mai simplu spus: propensiunea narativă, pusă în act în Castelul narează despre inenarabil: pentru a o face, povesteşte peripeţiile unui hermeneut care se străduieşte în zadar să traducă sensul inenarabil într-o semnificaţie secretă şi, deci, ca atare, putând fi dezvăluită. Peripeţii zadarnice, din moment ce confruntarea cu inenarabilul face inertă o hermeneutică a semnificatului: nu imposibilă; dimpotrivă, mai uşor de practicat ca oricând; însă, în acelaşi timp, vană.

Ceea ce se pune cu adevărat în act în *Castelul* este o logică narativă bazată pe un soi de principiu al identităţii opuselor: fiind daţi, adică, doi sau mai mulţi termeni opuşi şi care se exclud reciproc în ce priveşte semnificatul, ei se dovedesc cu toate astea identici, şi amândoi valabili, sau valabili în etape ce alternează, deci substituibili unul altuia sau anulându-se din când în când unul pe celălalt, într-o succesiune imprevizibilă. Interpretând un anumit indiciu, descoperim un semnificat şi în acelaşi timp şi negaţia lui, ambele la fel de plauzibile; dacă interpretăm în continuare, orice altă interpretare mai găsim se dovedeşte valabilă şi inutilizabilă; pare o luare în derâdere, o păcăleală perturbatoare, în faţa căreia subiectul începe să simtă un fel de sfârşeală.

Lui K. i se întâmplă din când în când să examineze unele indicii care confirmă şi dezmint numirea lui ca arpentor, fără să existe vreodată putinţa de a pricepe semnificaţia vreunui adevăr în spatele acestor indicii. Iată că presupusul său şef, Klamm, face să-i parvină o scrisoare prin care se comunică sau se confirmă faptul că a fost angajat:"...după cum ştiţi, Dumneavoastră aţi fost angajat ... Însă scrisoarea, îi explică primarul

satului, nu e oficială, e doar oficioasă, de politețe, semioficială, fapt ce lui K. îi confirmă că nu a fost încă angajat. Este deci o scrisoare fără valoare? Nu, căci o scrisoare semioficială poate fi chiar mai importantă decât o comunicare oficială. Se cere deci s-o interpretezi ca pe un semn de bunăvoință deosebită față de K.? Poate; însă e posibil să fie vorba doar de o scrisoare mai veche, care chiar a fost adresată altei persoane; formula din titlul spune doar atât: "Stimate domnule". Da, însă i-a fost înmânată lui K. personal de către un curier de la Castel! Da, însă curierul nu prezintă nici o garanție, nici măcar n-are o numire oficială, aceea este prima scrisoare pe care o aduce... Şi totuşi, i-a înmânat-o Klamm în persoană... Nu e sigur că n-a fost un funcționar care seamănă cu Klamm... Şi aşa mai departe, la nesfârşit...

Anularea semnificatului prin interşanjabilitatea interpretărilor opuse caracterizează toate situațiile şi toate relațiile lui K. cu personajele pe care le întâlneşte: K. este din când în când căutat sau respins, tratat cu mare respect sau desconsiderat, cu schimbări bruşte şi neaşteptate, determinate de nişte motive ce continuă să rămână de neînțeles.

Să fie clar: logica identității opuselor nu e o logică a înfrângerii, fapt ce tot ar mai implica prezența unui semnificat, acela al imposibilității. Când situația pare a fi devenit imposibil de suportat, se schimbă şi devine din nou suportabilă, ca să ajungă apoi, din nou, intolerabilă: fiecare mişcare este pentru K. o victorie şi o înfrângere...

22. Locul tragediei

Subiectul tremură: această condiție în care K. ajunge să se găsească se dovedeşte înainte de toate o condiție tragică. *Castelul* e un roman înfricoşător: vanificarea adevărului ca cercetare a semnificatului nu duce numai la completa dezorientare a gândului. Identitatea însăşi a lui K. e aceea care se află în joc: subiectul devine un neliniştitor "poate".

Se cunoaşte supoziția ce s-a făcut în legătură cu felul în care *Castelul*, ca roman neterminat, ar fi trebuit să se termine: în căutarea istovitoare şi fără sfârşit a adevărului pentru sine, K. moare de sfârşeală; comunitatea satului se strânge în jurul patului lui de moarte şi chiar în acel moment soseşte de la Castel mesajul prin care, chiar dacă nu i se îngăduie dreptul de cetățenie, îi este permis să continue să muncească şi să trăiască în sat... însă K. e pe moarte... Adevărată sau nu, această ipoteză n-are pentru noi o importanță aşa de hotărâtoare: de fapt romanul e încheiat încă

de la primele pagini, de atunci de când, în momentul sosirii lui K. la Hanul Podului, se primesc pentru el două telefoane, unul după altul: primul ca să dezmintă numirea lui ca arpentor, cel de-al doilea ca s-o confirme.

K. este deci încă de-atunci mort, ca subiect, şi totuşi, menţinut în viaţă; să spunem, mai adecvat, că subiectivitatea lui e cantonată într-un spaţiu intermediar între viaţă şi moarte, care se prelungeşte nedefinit. Este vorba de un spaţiu tragic în chip perpetuu, din care K. nu mai poate sau nu mai vrea să iasă niciodată. Dacă el ar muri, subiectivitatea lui s-ar dovedi confirmată, dacă nu altcum, măcar de purificarea morţii, de acea catarsă a tragediei. Însă K. primeşte de la Castel o identitate oscilantă, suspendată între da şi nu. Ca să o facă mai stabilă, definită fie de da, fie de nu, subiectul se avântă în interpretarea enigmelor; acestea sunt însă irezolvabile. Gândirea intepretantă încearcă, adică, să întărească identitatea nesigură a subiectului: "sunt, în măsura în care interpretez"; dar felul în care interpretarea devine zadarnică îl consumă pe subiect prin neliniştea unei tragedii fără soluţie. Propensiunea narativă este deci înainte de toate descriere a acestui spaţiu tragic: peisajul apare ca acel loc închis prin care umblă dus-întors, şovăind, subiectul, care nu mai poate să se cunoască. Propensiune narativă înseamnă recunoaştere, primire în sine a acestei dureri.

23. O pace indestructibilă

Totuşi, ştim bine lucrul acesta, K. nu e niciodată resemnat, disperat: o forţă surprinzătoare îl susţine de la umilire până la înfrângere. Pare de-a dreptul că el izbuteşte să capete încredere, şi o misterioasă energie, tocmai din oboseala inexorabilă care încă din prima zi pune stăpânire pe el. Cum este oare cu putinţă, care e forţa aceea ce izbuteşte să-l ţină în picioare, pe el, subiect extrem de slab, în peisajul tragediei? Fapt e că, dincolo de tragedie - chiar oferită, indicată de însăşi tragedia împinsă până la ultima ei limită - apare şi tot apare imaginea Castelului... se iveşte silueta păcii indestructibile care coboară dinspre Castel...

Este adevărat, K. nu ajunge niciodată la el. Însă în sat, la Hanul Stăpânilor, reuşeşte de două ori să pătrundă în zona interzisă a hanului, rezervată domnilor de la Castel, când trebuie să coboare în sat. Zona aceea este, prin urmare, într-un fel, Castelul însuşi. K. intră prima dată în curtea înzăpezită unde are loc distribuirea de dimineaţă a documentelor. Cu ambele prilejuri suferă nişte eşecuri ce par de acum decisive în ce priveşte

identitatea lui de arpentor. Însă în acelaşi timp contemplă ceva ce nu i-ar fi fost dat să vadă dacă nu s-ar fi avântat dincolo de limitele admise, cele ale narabilului: este vederea unui calm absolut, o odihnă, o atmosferă fericită... este vorba încă o dată, de un peisaj, de o scenă în care nimic nu-i vorbeşte lui K., şi cu toate acestea acel nimic îl învăluie, manifestându-se prin senzaţie, prin înfăţişarea unui calm indestructibil.

Forţa care-l susţine pe K., dincolo de orice amăgire, vine din simţământul acela de tihnă, din dorinţa aceea a unei munci laborioase şi senine. Identitatea lui K. e dezminţită, dar el se simte îmboldit să meargă mereu înainte: figura calmului indestructibil l-a uşurat pe K., până la a-i pune la îndemână destinul. Subiectul rămâne cu o identitate fluctuantă, dar dobândeşte un destin, sensul unui mers înainte, către imprevizibil, inominabil. Destinul este acel ceva încă nenarat şi nenarabil care-l susţine pe subiect în goliciunea peisajului. Venind dinspre golul acela, el se oferă doar ca o senzaţie, ca o vagă percepţie, o ascultare a nimicului: este să simţi cum clopotul de la Castel nu spune nimic şi totuşi bate pentru noi...

24. Peisajul pietăţii

Însă venirea înduioşătoare a destinului, trimisă de către peisaj ca pentru a sprijini subiectivitatea noastră cu identitate acum atât de incertă, ne face să înţelegem că peisajul, chiar şi gol de semnificat, este cu toate acestea un peisaj al milei, este prin urmare plin ochi de sens. Prezenţa destinului, aşezată între noi şi peisaj, lămureşte cum anume peisajul poate să fie susţinut de ceva care pare numai silenţios, vid, dar care, mai exact spus, este şi o limbă mută, limba care indică destinul. Tocmai limba aceasta lipsită de semnificat este cea pe care propensiunea narativă încearcă s-o nareze, găsind în ea sensul destinului...Dar cum anume să existe o limbă, dotată în acelaşi timp cu sens şi lipsită de semnificat?

25. Limba etalării

Se cere să facem un pas înapoi şi să ne întoarcem din nou acolo unde îl vedem pe K. prins cu totul în încercarea de a interpreta mesajul care-i vine de la Castel. Dacă el vrea să considere acel mesaj ca fiind alcătuit dintr-o serie de indicii, e cu totul liber s-o facă: indiciile îi vor dezvălui când un semnificat, când altul. Numai că această dezvăluire se

dovedeşte neeficace, irelevantă, din cauza identităţii opuselor. În acelaşi fel, chiar *Castelul* ca atare, a fost un roman interpretat în fel şi chip. Se poate crede că semnificaţia lui constă într-o reprezentare a inconştientului, sau a graţiei, sau a puterii, sau a culturii... Toate aceste interpretări apar în acelaşi timp plauzibile şi in-decidabile, ca şi cum s-ar putea înlocui una pe alta...*Castelul* pare disponibil să accepte de la oricine semnificaţia pe care acesta o doreşte, dar tocmai o astfel de disponibilitate absolută pare să facă zadarnică sau interminabilă munca interpretării.

Se cere aşadar s-o abandonăm? Nu, nu e vorba nicidecum de aşa ceva, ba chiar se cere s-o continuăm până la extenuare, până la limita ei ultimă, până la a-i arăta limita. Numai rămânând opriţi pe acel prag ultim ne putem de seama de felul cum misterul Castelului se deplasează mereu în altă parte; îi putem interpreta mesajul, şi iată că, imediat ce am făcut-o, mesajul ni se prezintă din nou în altă parte, într-un "altundeva", mai încărcat de mister ca niciodată.

Cum pot să coexiste în limba unică a naraţiunii, această absolută disponibilitate şi lipsă de disponibilitate? Fapt e că dacă privim mesajul ca ascunzând un semnificat, trebuie să-l şi înţelegem ca fiind construit dintr-o serie de indicii, adică, în termeni mai generali, dintr-o înlănţuire de semnificanţi. Suntem liberi s-o facem: putem gândi, de exemplu, înfăţişările peisajului ca pe nişte semnificanţi cu semnificatul ascuns. Dar în acelaşi timp aceste înfăţişări sunt, după cum am văzut, purtătoare ale unui sens fără semnificat. Sensul acesta ele nu-l spun, nu e pronunţat şi cu atât mai puţin e ascuns ca într-o hieroglifă: dimpotrivă, ele ni-l arată.

Înfăţişările ni se arată din gol, ne arată golul, se arată una alteia, suspendate în gol. Ele tac, însă ies în faţă, se lasă a fi văzute, ne indică apariţia lor în faţa ochilor noştri. Noi suntem vrăjiţi, inima ne tremură, simţim cum ne vine dinspre ele o chemare, întreg peisajul din jurul nostru ni se pare că se umple, pare că este plin de sens. Însă fiindcă ceea ce vedem este numai o apariţie pentru noi, putem acum în sfârşit să înţelegem că în acel "altundeva" decât semnificantul şi semnificatul, sensul constă tocmai în actul acesta, ca atare, de a ni se arăta nouă, sau "mie". Limba mută a figurilor se dă ca ostentare.

Cu alte cuvinte, pentru eul interpretant înfăţişările sunt nişte semnificanţi al căror sens trebuie să fie căutat în raportul cu un semnificat mai mult sau mai puţin ascuns. Dar pentru "mine" care simt în tăcere prezenţa unui alt sens care e întotdeauna altundeva, chiar aceste figuri se oferă nu ca semnificanţi, ci ca ostensori. În gol ele se dau la vedere una prin cealaltă, şi tocmai în modul de a apărea al acestei reciproce arătări la

vedere ia naştere sensul şi ajunge până la mine chemarea destinului meu... Zăpada din sat arată Castelul, care i se arată lui K. oferindu-i din tăcere bătăile clopotului, ce se sting în timp ce sania înaintează lin pe străduţa înzăpezită... Limba mută se naşte în momentul în care figurile, ca ostensori, se adună una lângă alta, pentru a forma peisajul în care zace suspendat sensul destinului ca pietate pentru om, pentru subiect.

Putem în sfârşit să recunoaştem că subiectivitatea este o oscilare încoace şi încolo între un "eu" care îşi autoreprezintă propria-i identitate în a fi în căutarea mai mult sau mai puţin vană a unui semnificat cert, identic cu sine însuşi, şi un "mine" care se identifică din când în când cu figurile permanent schimbătoare care îi etalează sensul destinului său; nu identitatea, ci un destin...

26. "Pe omul acela noi va trebui să-l salvăm... "

Însă dacă limba ostentării este o limbă mută, situată în acel altundeva al inenarabilului, atunci în cel fel şi cu ce limbă să povesteşti despre destin, care totuşi pare exact lucrul acela către care, depăşind "eul" subiectului, se avântă sau se simte chemată propensiunea narativă? Să ne amintim încă o dată de K., cel susţinut de sfârşeala aceea a lui plină de forţă. În una dintre ultimele pagini ale romanului, într-un fragment suprimat de autor, căruţaşul Gerstäcker îl mai întâlneşte încă o dată pe K. şi-i spune mai mult sau mai puţin aşa: "Când te-am văzut aici azi-dimineaţă, mort de somn în încăperea cârciumii hanului, aţipit pe un butoi, pe tine, un arpentor, om cu carte, îmbrăcat în zdrenţe, şi cu o înfăţişare demnă de milă, numai atunci mi-am adus aminte de cuvintele pe care le rostea maică-mea: «... pe omul ăla noi ar trebui să-l salvăm...»" Ţinută în picioare de aceste puţine cuvinte pline de o vagă milă, figura extenuată a lui K. se ridică încet şi înaintează către noi... cade în braţele memoriei noastre... Cum să izbutim vreodată să uităm aşa ceva?

27. Naraţiunea ca imitare a inenarabilului

Dar dacă figura lui K. ne rămâne de neuitat, aceasta se întâmplă deoarece, prin extenuarea lui, ea ne arată, ne dă de văzut minunea făgăduinţei cuprinse în peisajul Castelului, după cum acest peisaj, la rândul său, ne indică figura lui K. Pentru a nara peisajul în aşa fel încât din

el să iradieze inenarabilul, narațiunea însăşi trebuie, la rândul ei, să se golească de semnificat, adică trebuie să povestească despre o peripeție interminabilă în care se dovedeşte permanent indecidabil semnificatul ce se poate atribui aspectelor din întâmplarea descrisă. Dacă la un moment dat K. ar găsi semnificația enigmelor Castelului şi ar deveni pe deplin şi în chip fericit, arpentor, toată întâmplarea s-ar petrece înlăuntrul domeniului semnificatului, cuvintele narațiunii s-ar constitui numai şi numai ca un lanț de semnificanți. Ştim însă că nu e aşa sau că, mai bine zis, nu e numai aşa. Semnificanții există, desigur, dar rămân suspendați; narațiunea totuşi continuă, poate continua la infinit. Cu ce fel de cuvinte continuă ea atunci, dacă nu mai e vorba de semnificanți?

În momentul în care nu ne mai adresăm romanului cu ajutorul textelor, ci făcând uz de amintirile păstrate în memorie, ne putem da seama că ceea ce ne este oferit mai întâi de toate de către memorie nu este amintirea tragică a conținutului enigmelor nerezolvate ale lui K., ci chiar figura lui învăluită de pietatea destinului. Nu prea ne mai amintim bine interminabilele dialoguri dintre K. şi locuitorii satului, dar iată că apare în fața ochilor noştri K. însuşi, cu un cot sprijinit de tejgheaua de zinc din încăperea cârciumii, iată-l în odaia din podul hanului pe când atârnă într-un cui scrisoarea lui Klamm, iată-l încă o dată, cuprins de un somn cu neputință de învins, şezând la picioarele patului secretarului Bürgel, care tocmai îi povesteşte despre posibilitățile de salvare care se oferă la Castel...

Prin golirea semnificatului, prin suspendarea semnificanților, narațiunea însăşi se transformă în etalare... Propensiunea narativă, care înclină pentru a primi în ea inenarabilul, face ca narațiunea să nu se dea ca soluție a unei enigme a lumii, ci să se epuizeze ca un lucru din lume, ca ceva care există, care este acolo, iar prin acest fapt al său de a fi se arată, îşi etalează propriile-i aspecte, care la rândul lor ni se dau nouă spre a fi văzute. Propensiunea narativă se identifică cu peisajul Castelului, iar peisajul este imitat de narațiune. Dar aceasta ne facem să înțelegem atunci că limba mută, chiar rămânând în ireductibila-i diferență, se identifică în acelaşi timp cu limba clar rostită a narațiunii, acea specială limbă narantă care ia naştere în momentul în care propensiunea narativă înclină să primească în ea inenarabilul. Cu ajutorul cuvintelor narațiunii, iată că simțim din nou iradiind, mai frumos decât se poate închipui, peisajul înzăpezit al Castelului...

Ce anume s-a petrecut? Ce mi se întâmplă acum? Încă mă aflu oprit la frontiera Brennero, în vagonul unui tren. Cu trupul rezemat de fereastră stau cu ochii aţintiţi spre ninsoarea care în tăcerea absolută cade peste liniile ferate, peste brazi, peste munţii pierduţi în noapte. În timp ce privesc, memoria mea îmi aduce şi imaginea altor nopţi de iarnă, a unor ulicioare înfundate în zăpadă, apoi miros de bere şi de fum, bătăile îndepărtate ale unui clopot... Eu sunt în locul ăsta, la Brennero, şi totuşi, aici, alături, în preajma mea, îşi au adăpost amintirile peisajului din *Castelul*:mă găsesc aici şi, cu ajutorul muncii îndelungate a gândului vegheat de memorie, am adus Castelul de acolo până aici... Şi totuşi, pe când cred că pot gândi astfel, mă simt în acelaşi timp, cuprins de un alt simţământ: este impresia vie, corporală, mişcătoare, că zăpada asta pe care o văd, frigul ăsta pe care-l simt, se află altundeva: eu însumi nu mai sunt aici, ci în altă parte: Brennero e în altă parte; iar acest altundeva este locul Castelului, adică ţinutul cel mai întins în care se află priveliştea Castelului. Unde-i situat aşadar acest ţinut? A, sigur că da, în Boemia, acolo unde Kafka putuse să vadă de mai multe ori asemenea castele... Lectura şi amintirea romanului *Castelul* mă fac, prin urmare, să simt prezenţa fizică a peisajului boemian? Cu siguranţă că da, dar nu lucrul ăsta contează atât de mult. În *Castelul* de fapt nu se vorbeşte niciodată de Boemia, sau de "undeva" anume; peisajul rămâne mai curând lăsat la voia unui "niciunde"; chiar dacă e Boemia, e vorba de o Boemie transfigurată : e acel "altdundeva" al Boemiei. Un altundeva care pentru mine, în acest moment, e identic cu un altundeva decât Brennero, e situat în acelaşi altundeva cu al lui Brennero.

La începutul experienţei mele mi se părea că sunt simultan aici, la Brennero, şi acolo, la Castel; acum, după o peripeţie atât de lungă a gândului, mi se pare că Brennero şi Castelul se află simultan în aici şi în altundeva... Toate astea au un iz de luare în râs: s-ar spune că-i o concluzie cam trasă de păr; într-adevăr, cum pot să-l gândesc pe altundeva în aici? Nu ştiu: mă aflu din nou în punctul de mai înainte... Ar trebui deci să admit că nici măcar o hermeneutică a ostentării, ieşită din menţinerea gândirii în proximităţile memoriei, nu e în stare să gândească diferenţa dintre aici şi altundeva; ceea ce pot eu să gândesc permanent este: "aici există un aici, aici-ul se află aici, şi altundeva este în altă parte, este în altundeva". Însă ceea ce simt este că: "altundeva este aici, eu sunt deci aici

şi în altundeva". În acest "şi", în acest "este", zace diferenţa pe care gândirea, chiar după ce a trecut prin hermeneutica ostentării, continuă cu toate acestea să nu o poată gândi; ostentarea pare să reuşească în cel mai bun caz să-mi arate din nou zona aceea vidă, infinita zonă întunecată... Aş fi, prin urmare, obligat să recunosc că gândirea ostensivă, care vine să se adauge gândirii reprezentative a semnificatului, mă poate face să-mi apară cu o strălucire cu atât mai mare figurile de altundeva, dar nu poate să-mi lumineze în nici un fel acea diferenţă-asemănare dintre altundeva şi aici, acea suprapunere a două lucruri identice şi în acelaşi timp diferite între ele...

Şi totuşi, dacă revin şi mă-ntreb unde anume poate fi situat peisajul Castelului sau, cu alte cuvinte, care este acel undeva al lui altundeva, adică unde ajung eu atunci când ajung în altundeva, iată că acel sentiment de jubilare - care nu m-a părăsit deloc de la începutul experienţei mele - creşte şi mai mult... în întuneric zăpada străluceşte tot mai mult..., strălucirea asta, strălucirea din mijlocul golului, este cea care-mi sporeşte jubilarea până la a-mi arăta că ... tocmai în această unică ostentare a diferenţei ... deodată imaginaţia, propensiunea narativă, se aruncă în zona goală, înconjurată de strălucire, ca să-mi aducă iarăşi, o nouă, neaşteptată figură a diferenţei: este vorba doar de o asemănare, nimic altceva decât o comparaţie... însă văzând-o astfel, această comparaţie, ce încă mai este muiată în întregime în apele pline de străluciri ale infinitului, din care pare că abia a ieşit, gândul în sfârşit se cufundă într-un soi de pace, de jubilare, din cale-afară de calmă... pare o comparaţie ultimă, dincolo de care propensiunea narativă nu poate să mai meargă mai departe...

Acel "altundeva" în care mă aflu şi căruia îi simt pretutindeni în jurul meu prezenţa, nu aparţine acestei lumi, ci e ca şi cum s-ar afla în lumea zeilor... Locul lui niciunde pare locul în care trăiesc zeii... Zăpada asta care mă atinge pe mine, această noapte care se oferă ochilor mei, este tocmai ca şi cum ar fi zăpada şi noaptea care plutesc în ţara unde trăiesc ei, zeii... Peisajul de la Castel stă suspendat într-un gol care-l separă de lumea aceasta, dar chiar în golul acela se iveşte "lumea cealaltă", celălalt tărâm, cel de dincolo... Păşind printr-o mare de zăpadă şi ceaţă, înaintând înlăuntrul nimicului, K. a ajuns până-n cealaltă parte a nimicului, şi iată că-n locul acela apare un castel; de la castel cineva i-a trimis până şi un semn, un susur care fuge pe zăpadă... Cum să-i reziste? În ţara zeilor zăpada susură, scoate un sunet... şi în timp ce o tăcere absolută cade cernând omătul la Brennero, aud acest sunet cum se-nalţă jur-împrejurul

meu... Într-o liniște fermecată ajung în sfârșit să aflu cum ninge-n țara zeilor...

29. Misterul lui "ca și cum"

Cunoașterea adusă de propensiunea narativă nu este deci deschisă numai înspre partea de jos, înspre trupescul acțiunilor simple, de zi cu zi, așa cum crezusem mai înainte; ci înalță, ca să zicem așa, chiar aceste acțiuni (simplitatea unui gest de a privi zăpada, a unei așteptări în frig) către partea de sus, către ne-măsurat. Deci sigur că e vorba de o cunoaștere de ocazie, a lumii de fiecare zi, dar dacă e o cunoaștere, este tocmai pentru că măsoară ocaziile timpului terestru cu ajutorul unui incomensurabil care e ca și cum ar fi timpul de dincolo...

E vorba însă de un "ca și cum": "e ca și cum", "pare", "s-ar zice că"... Dar cum stau lucrurile "în realitate"? Dacă termenul de comparație este dat de "ca și cum", care este atunci termenul comparat, cel care trebuie comparat?

În timp ce trenul începe, în sfârșit, să se pună în mișcare și Brennero dispare în spatele meu, gândul mi se oprește: în jurul meu nu mai e decât întuneric, gol, și amintirea unui calm indestructibil... După ce am văzut apărând țara zeilor, adevărat că nu mai am la ce să mă gândesc ... am ajuns la limita ultimă a enigmei ninsorii duble, dincolo de care nu mai este altceva decât insolubilul în stare pură... Acel ca-și-cum este ultima similitudine, un termen de comparație suspendat în gol, pentru că celălalt termen, cel comparat, cel de-comparat, nu există: sau mai bine zis, există ca mister absolut, scutit de orice obligație față de lumea noastră: există ca zonă goală a diferenței. Întinzându-se până la extenuarea tuturor puterilor ei, propensiunea narativă se poate împinge până la punctul de a reuși să gândească această diferență sub forma unei figuri care se arată, a unui ca-și-cum care apare. Dincolo și dedesubtul acestei ostentări - semănând cu un balconaș care iese în afară deasupra unui abis - există numai beznă, noaptea fără sfârșit... Omul care pleacă în căutarea propriului destin trebuie să se oprească și el aici. Iar aici îl întâlnește, acel destin: suspendat în gol, oscilând în sus și-n jos, între ca-și-cum și o infinită tăcere...

Întrucât, aşa cum am mai povestit, în timpul episodului petrecut la Brennero nu aveam cu mine nici un text, mi se pare potrivit să menţionez că, pe lângă amintirea *Castelului*, în mintea mea veneau la suprafaţă şi alte amintiri şi, înainte de toate, amintirea textelor citite sau recitite recent tocmai ca să abordez problema *Castelului* (chiar dacă încă nu înţelesesem deloc care anume era "problema"). În orice caz, textele acestea în memoria mea erau mai mult sau mai puţin prezente, astfel încât puteau să ţină companie gândirii de-a lungul drumului ei. Această companie a fost uneori atât de strânsă, încât acum nici nu mai pot să spun cât anume din drum a fost trasat şi determinat de mine, şi cât de această companie, de unul sau altul din cei care-o formau. Dar, în fond, ce contează? Formam împreună chiar o companie, eram toţi nişte tovarăşi de aventură porniţi în căutarea locului necunoscut în care se află Castelul. Acum că voiajul s-a terminat şi m-am întors aici, doresc să-i amintesc, din recunoştinţă, pe fiecare dintre ei:

1). Pentru textul romanului *Castelul* de Kafka:

Vechea ediţie din col. Medusa. Mondadori, Milano 1955, ediţie ce conţine *Nota* lui Max Brod privind, între altele, presupusul final al romanului. Apoi:

Oscar Mondadori, Milano 1982; şi Medusa, Mondadori, Milano 1981, ambele cu două articole de R. Fertonani.

2). Despre *Castelul* lui Kafka:

M. Blanchot, *Da Kafka a Kafka*, Feltrinelli, Milano 1983.

F. Baioni, Kafka. *Il Castello*, în AA.VV., *Il romanzo tedesco del '900*, Einaudi, Torino, 1973.

F. Baioni, *Kafka. Romanzo e parabola*, Feltrinelli, Milano 1980.

M. Robert, *Solo come Kafka*, Editori riuniti, Roma 1982.

M. Robert, *L'antico e il nuovo*, Rizzoli, Milano 1969.

R. Barilli, *Comicitŕ di Kafka*, Bompiani, Milano 1982.

3). Despre manifestarea peisajului natural:

R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, Einaudi, Torino 1978.

G. Trakl, *Le poesie*, Garzanti, Milano 1982.

4). Despre figuri, imagini interioare, interpretarea enigmelor:

G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977.

5). Despre privirea îndreptată către diferenţă:

M. Heidegger, *Identitŕ e differenza*, "aut aut", 187-188, 1982.

6). Despre ascultarea unui mesaj inaudibil de către gândirea reprezentativă; şi în general despre raporturile dintre a gândi, a poetiza, a nara:

M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.

M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980.

7). Despre spațiul tragic și căutarea identității:
R. Barthes, *L'uomo raciniano*, în *Saggi critici*, Torino 1976.
8). Despre șovăiala gândului și deci și a subiectivității:
G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1981.

Și dacă în loc de aceste cărți aș fi citit altele? Ei, probabil că aș fi ajuns la sfârșit în același loc, dar printr-un alt traiect, observând în *Castelul* cine știe ce alte lucruri... Această bibliografie nu e absolut deloc obligatorie, nici pentru mine, nici pentru altcineva. E doar un mod de a voi să amintesc ceea ce, întâmplător sau nu, citisem în perioada aceea. A face pe placul oscilării gândirii înseamnă și a nu ne preocupa prea mult de a rosti un discurs definitiv. Înseamnă, eventual, un a ști să spui: "Mi s-a întâmplat să ... mi s-a întâmplat cu prilejul cutare să gândesc cam așa..."

Filippo Costa

OMUL FĂRĂ IDENTITATE AL LUI FRANZ KAFKA

1. Perspective teologico-negative

În general o operă literară acționează asupra cititorului stârnind posibilitățile lui ascunse de înțelegere, de interpretare și de experiență. Capacitățile cititorului depind de o tradiție pe care opera o face din nou prezentă, fie ca obiect al zelului cititorului de a-și da cu părerea, fie ca sursă a capacităților lui de interpretare.

Din tradiție face parte momentul *teologic* pe care unele texte, mai mult decât altele, îl fac să conteze prin problematicitatea lui și prin valoarea existențială. Este și cazul acelei producții complexe și fragmentare din punct de vedere structural a lui Kafka, nu doar al operelor lui, care conduc mai ușor spre reflecții și comparații teologico-religioase. Însă latura teologică a lui Kafka e ambiguă și indirectă și de aceea a dat naștere la numeroase neînțelegeri și la interpretări unilaterale. Cea mai mare greutate în istoria criticii teologice e aceea a lui Max Brod, de a cărui viață sau activitate nu poate fi gândită separat nici aceea a lui Franz Kafka însuși. Lui Brod îi datorăm ediția operelor kafkiene, mai întâi de toate pregătirea pentru tipar a cărții celei mai "incomplete", atât exterior, cât și interior, și anume a *Castelului*. În *Apendicele* lui Brod citim între altele:

> Ce anume înseamnă "Castelul" cu ciudatele lui acte, cu imperscrutabila-i ierarhie de demnitari, cu toanele și cu răutatea lui, cu pretenția lui (cu totul justificată) la respect absolut, la obediență absolută (...)? Acest "Castel" în care K. nu reușește să intre, și de care el, lucru de neînțeles, nu poate nici măcar să se apropie, este tocmai ceea ce teologii numesc "Pronie", diriguirea divină a sorții omenești (a satului), acea eficacitate a contingențelor, a deliberărilor secrete (...), acel *non liquet* asupra vieții tuturor.[1]

Printre reacțiile stârnite de această identificare *ex abrupto* o amintim pe aceea a lui Peter U. Beicken, care îi opune "caracterul negativ al *Castelului*, greutatea apăsătoare și deformantă pe care el o exercită asupra lumii".[2] Împreună cu discipolii săi, Brod aparține, după Beicken, tendinței sau modei explicației religioase simple și directe a simbolismului

---

[1] Franz Kafka, *Das Schloss*, (*Castelul*), Roman, S. Fischer, Frankfurt s.d., p. 484.

[2] Peter U. Beicken, *Franz Kafka* etc., Athenaion, Frankfurt 1974, p. 178.

şi structurii literare.[3] Reprezentările care compun romanul şi, în genere, operele în proză ale lui Kafka sunt interpretate ca "alegorii"; metoda alegorizantă e considerată de Heinz Politzer "răul originar (*Ur-Uebel*) al tuturor interpretărilor lui Kafka", a cărui operă poetică trebuie tratată, dimpotrivă, ca "document literar de prim ordin".[4] Se poate spune că după Brod critica privitoare la Kafka a rămas împotmolită în alternativa literatură-teologie, sau literatură-filosofie. La aceasta mai trebuie adăugată şi opoziţia viguroasă, cu siguranţă just întemeiată, faţă de acele lecturi care pornesc de la aforismele filosofice, religioase, teologice, critico-literare...ale lui Kafka folosindu-le drept criteriu preferat de judecare a propriilor lui opere literare. Beicken însuşi declară în acelaşi sens, tot împotriva lui Brod, că lucrul cel mai important este să menţinem distincţia între un "Kafka pozitiv, afirmativ, cel din aforisme, şi unul negativ, pesimist, din romane şi din scrierile în proză".[5]

Reacţiile faţă de Brod şi de adepţii săi sunt orientate antiideologic; ele tind să transforme diferenţele în alternative şi sfârşesc prin a neglija partea bine fondată a punctului de vedere teologic. Brod cu siguranţă nu este teolog, nici filosof, iar declaraţiile lui doctrinare sună ingenuu, însă aceasta nu-l scuteşte pe cititorul de astăzi de o încercare de înţelegere mai profundă. Merită să amintim ce scrie el în continuarea paragrafului citat mai sus:

> K. încearcă să intre în legătură (*Verbindung*) cu Graţia divină; încercând să prindă rădăcini în satul aflat la poalele *Castelului*. el luptă pentru a obţine un loc de muncă într-o activitate limitată (*bestimmten Lebenskreis*), el vrea să se afirme lăuntric cu ajutorul alegerii unei profesii şi cu ajutorul unei căsătorii.[6]

Harul lui Dumnezeu nu-i altceva decât acceptarea şi confirmarea din partea lui Dumnezeu; Dumnezeu i se vădeşte omului în măsura în care îl acceptă. Acţiunea lui K. este, din acest punct de vedere, întru totul şi cu totul "teologică"; nu este deci o alegorie, mai ales că aceasta ar cere o denivelare lingvistică între discursul figurat şi aluziv şi discursul direct teologic. E posibilă o atare "vorbire-a-lui-Dumnezeu" în chip direct? Ori mai degrabă sunt nişte termeni şi propoziţii teologice ca ghiduri

---

[3] H. Binder (Sub îngrijirea), *Kafka-Handbuch, Kröner*. Athenaion, Stuttgart 1979, vol. II, p.800.

[4] Heinz Politzer, *Franz Kafka, der Kiinstler*, Frankfurt a. M.1965, pp. 274, 279.

[5] P. U. Beicken, *Op.cit.*,pp. 177-178.

[6] F. Kafka, *Das Schloss*, cit., p. 484.

interpretative implicite ale limbajului mito-logic? Chestiunea nu poate fi dezbătută aici; cu siguranță studiile teologice din secolul nostru au clătinat *necesitatea* unei vorbiri-a-lui-Dumnezeu *directe*.[7]

E posibilă o interpretare teologică ne-alegorică a scrierilor kafkiene? Dacă am reuşi să conturăm această posibilitate, am înțelege că nu va mai fi vorba de a descoperi concepte sau interese teologice în textele Autorului; punctul de vedere teologic priveşte textele ca fapte literare şi nu cere cu împrumut acestora nişte concepții teologice specifice. De aceea e nevoie să mai facem un pas înainte după Beicken, care încearcă să depăşească metoda alegorizantă vorbind de "model". El se referă la un fragment epistolar din iunie 1921 în care Kafka îşi imaginează un "alt Avraam", care

> ar fi gata, plin de râvnă ca un servitor, să săvârşească sacrificiul cerut, dar nu-l duce la îndeplinire, pentru că nu poate pleca de acasă, el este indispensabil, casa nu-i este pregătită şi, fără să-i fie gata casa sau fără acest reazim, el nu poate ieşi, aceasta o vede şi Biblia, care spune: "El îşi puse casa la cale" (?), iar Avraam avea încă de mai înainte de toate din belşug; dacă el n-ar fi avut o casă, unde ar fi putut să-şi crească fiul? În ce grindă ar fi înfipt cuțitul de sacrificii?[8]

E de observat înainte de toate că tema casei este impusă de Kafka, cel care-l caută pe "celălalt Avraam"; acesta e un exemplu tipic de descentrare tematică a exegezelor kafkiene. Acest procedeu nu permite, evident, să vorbim de "model". Dar Beicken observă:

> Râvna şi pătrunderea sferei sociale, cu care Kafka meditează asupra acestui important simbol de credință fac să devină evident că artistul înțelege raporturile de putere profane şi supunerea socială ca pe un model de raportare la divinitate.[9]

Se înțelege că modelul rămâne fără execuție; folosirea acestui concept ne face iarăşi să presupunem o gândire fundamentală, de ordin teologic, metafizic, filosofic..., şi o expresie a ei narativă. În fine rămâne necunoscut astfel punctul esențial al gândirii-poetice a lui Kafka, şi anume negativitatea (pe care Beicken o reduce la critica credinței tradiționale!).

În cel fel anume conține textul kafkian teologie, religie, metafizică? Ca să răspundem la această întrebare fundamentală vom folosi conceptul hibrid de "paradox parabolic", înțelegând prin aceasta un

---

[7] V. Filippo Costa, *Tra mito e filosofia*. D'Anna, firenze, 1978.

[8] Franz Kafka, *Briefe 1902-1924*. S. Fischer, Frankfurt a.d., p. 333.

[9] P.U. Beicken, *op.cit.*, p. 181

discurs formalmente închis, un semnificat ultim care, pe măsură ce narațiunea înaintează, se mută tot mai departe, cunoaşte inversiuni, şi se descentrează până la urmă într-o suspendare a sensului. Adevărul parabolei sau al aforismului rămâne o aluzie sugerată şi se pierde în spațiul în care discursul determinant nu mai are priză. Să luăm spre exemplu aforismul următor (împărțirea lui pe fragmente ne aparține):

A. Ceea ce putem noi pricepe cu adevărat este taina, întunecimea.
B. În ea locuieşte Dumnezeu. Şi asta e bine, căci fără sprijinul acestei obscurități noi l-am depăşi pe Dumnezeu.
C. Aceasta ar corespunde naturii omului. Fiul îl detronează pe tatăl.
D. De aceea Dumnezeu trebuie să rămână ascuns în întuneric.
E. Şi pentru că omul nu poate înainta până la el, se agață măcar de întunericul care înconjoară divinitatea.
F. El aruncă tăciuni aprinşi în noaptea rece ca gheața.
G. Aceasta este însă elastică ca o gumă. Ea se trage îndărăt. Dar aşa poate ea să dureze.
H. Vremelnic e numai întunericul din spiritul omenesc - ca lumina şi umbra din picătura de apă.[10]

Fiecare frază e un paradox, sau exprimă o idee contrară față de sensul obişnuit. Grupul A-D se asemuie paradoxului şi s-ar putea traduce în cugetarea: Dumnezeu se sustrage capacității înțelegerii omeneşti, rămâne secret şi obscur, pentru a nu fi detronat de către puterea de cunoaştere. Ideile paradoxale sunt: a) secretul este ceea ce putem pricepe; b) Dumnezeu e *obscuritate*, nu lumină; c) obscuritatea lui Dumnezeu ne este *în sprijin*, ca inferioritate a noastră față de Dumnezeu; d) omul luptă *împotriva* lui Dumnezeu voind să-l cunoască şi voind să-i anuleze puterea (uciderea lui Dumnezeu); e) Dumnezeu *se apără* rămânând în obscuritate; f) omul vrea să distrugă întunericul care-i sprijină... S-ar putea încerca o explicare a acestor gânduri printr-un fel de exegeză teologică, cum este aceea ce se practică pe textele sacre. Dar astfel de explicații n-ar folosi la nimic, ba chiar ar distruge aura de înțelepciune pe care artistul reuşeşte s-o creeze în jurul fiecărui element aforistic care urmează celuilalt, paratactic. Grupul E-H face şi mai acută discontinuitatea şi blochează operația exegetică prin imagini neaşteptate. Ultima propoziție spulberă de tot

[10] Gustav Janouch, *Gespräche mit Kafka*. Frankfurt a.M. 1968, p. 95.

sensul care se căuta inițial... Această *Sinnverschiebung*[10] este în același timp fixare și suspendare de sens, mimare a sensului-profund trăită în rostirea teologică în formă aforistică. Se produce astfel senzația adevărului fără vreun adevăr, o experiență teoretică ce nu e menită să stabilească premise pentru niște raționamente ulterioare sau pentru verificări și desfășurări de tip narativ. "Întunecimea spiritului omenesc" este "fugace" (*vergänglich*) așa cum este și *gestul adevărului*. Teologia redevine literatură, gândirea pură se de-structionează în imagini. Această dinamică regresivă suspendă actul existenței într-o theticitate fără teză care face din limbaj locul privilegiat al actului existenței de a se consuma. Instrumentele lingvistice principale ale unei astfel de "con-structii" sunt acei "dar", acei "poate", acele semnale de inversiune a cursului constitutiv, și în special propozițiile de tip "ca-și-cum".

Aforismul kafkian are o complexă structură modală care face dificilă fixarea punctului de rezoluție al theticității lui. A se vedea, de exemplu, gândul cu care Kafka răspunde acuzației lui Bloy, potrivit căreia "culpa tragică a evreilor stă în a nu-l fi cunoscut pe Mesia". Deja a vorbi de "cunoaștere" (*erkennen*) în loc de "recunoaștere" (*anerkennen*) implantează un paradox moral insolubil. Prin aceasta se arată că așa-zisa "culpă" e mai profundă decât orice culpă normală care se leagă de o responsabilitate directă: teologia transcende morala. Kafka răspunde:

> Poate că nu-i chiar așa. Poate că nu l-au cunoscut într-adevăr. Dar cât de crud este un Dumnezeu care-i lasă (*zulässt*) pe credincioșii săi să nu-l cunoască! Tatăl se face cunoscut întotdeauna fiilor, fiindcă aceștia nu pot să gândească și să vorbească corect.[11]

Ar fi nătâng să credem că aici Kafka a vrut să-i arunce în spate lui Dumnezeu însuși culpa ne-cunoașterii lui Dumnezeu de către oameni. El nu recunoaște mai întâi de toate această culpă, dar o lasă ipotetic suspendată pentru a face să se vadă cât de mult îl afectează ea pe însuși Dumnezeu. A nu ști să vorbești și să gândești nu e o scuză sau o circumstanță atenuantă, ci funcționează ca factor de "suspendare" a judecății. Sensul teologic al culpei se află sub acel "poate că poate" ce operează asupra sensului moral, dar nu implică o depășire a moralei sau o opțiune teologică alternativă la cea morală (așa cum au susținut unii critici, bazându-se pe teza influenței lui Kierkegaard asupra lui Kafka sau

---

[10] Deplasare de sens (germ. - n. tr.)

[11] G. Janouch, *Op.cit.*, p. 160.

pe o afinitate intimă de gândire între cei doi). În cugetarea pe care am reprodus-o nu există nici o teză, dar se produce un "sentiment de adevăr" cu ajutorul suspendării ipotetice.

În aforism sunt prezente în chip distinct planuri diferite de "adevăr"; caracterul său paradoxal constă în principal în faptul că planul "prin care se face aluzie" (parabolă, metaforă) este înlocuit cu planul "la care se face aluzie". La aceasta se poate reduce funcția integratoare a propozițiilor "ca-și-cum"; această formă nu țintește să creeze o *fugă ipotetizantă* din text, ci, mai degrabă, așa cum înțelege Hertmut Binder, servește să conducă acel *tertium comparationis*, dar și "termenul comparat însuși" la nivelul constitutiv al expresiei primare.

Fraza de tip "ca-și-cum" trebuie să ducă la expresie; totuși, în opoziție cu propoziția directă și necondiționată, faptul că conținutul accentuat în propoziția ca-și-cum e descoperit de un observator și că naratorul acordă importanță acestui fapt.[12]

Interpretarea posibilă se înscrie ca parte constitutivă în țesătura textului de interpretat. În aceasta constă, în primul rând, apertura hermeneutică a textelor kafkiene. Ivirea neașteptată a unei interpretări sistematic deviante este de fapt aceea care face ca nucleul textual să fie deschis din punct de vedere semnificativ interpretării. Multe aforisme exprimă această structură semantică; scopul principal este de a evita închiderea gândirii într-o teză care să se afirme de la sine și să rămână câștigată ca un adevăr stabil, unul care să poată, în orice caz, să fie reluat, dezvoltat, utilizat, aplicat.

Dacă raportăm acest lucru la teologie, vom descoperi în ea o negativitate de un fel nou, pe care o putem numi "formală". Teologia este domeniul spunerii în care se manifestă aperturi și devieri semantice, cu alte cuvinte în care gândirea rămâne suspendată și permite să aibă greutate această suspendare a ei ca "teologie". În alți termeni, există o "teologicitate" în afara teologiei (așa cum pentru gnostici există o divinitate în afara lui Dumnezeu).

La întrebarea dacă opera kafkiană conține o teologie se poate răspunde cu o inversiune paradoxală: teologia este cea care conține această operă. Această teologie e negativă, într-un sens care încă rămâne de determinat. Despre teologie negativă se vorbește însă în multe sensuri.

---

[12] Hartmut Binder, *Kafka in neuer Sicht* etc. Metzler, Stuttgart 1967, p. 197.

Noi am deosebit deja o teologie a lui "nu" de teologia lui "non".[13] În cadrul acesteia din urmă vom distinge ulterior o negare care se aduce predicatului şi una care se face subiectului propoziţiei teologice. O numim pe prima teologie *apofatică* (care se subordonează teologiei apofantice). Propoziţia generală teologico-apofatică are forma:

Dumnezeu nu este X

La rândul ei, această formă e o aplicare a apofazei generale

S nu este P

În cazul cel mai simplu aceasta echivalează cu

S este ~P

În mod normal Q = ϕ (~ P). În acest caz se spune despre apofază că este "reductibilă". Vom ţine seama că reducţia nu are loc între simple concepte, ci în funcţiile-predicat şi nu e dirijată prin principiu. Negarea unuia sau a mai multor predicate ale unui subiect este atunci traductibilă în afirmarea altor predicate atribuite acestuia care implică excluderea celor negate. În caz contrar, negaţia este ireductibilă. De altfel, trebuie avută în vedere omogeneitatea sau eterogeneitatea predicatelor negate şi a celor afirmate. Este tipică teologiei negative tradiţionale eterogeneitatea; a-i nega lui Dumnezeu un predicat nu implică să-l afirmi pe cel opus (sau contrar), ci presupune o afirmaţie de ordin superior sau "transcendent", afirmaţie care se poate desfăşura într-o serie de implicaţii şi nu se fixează într-o propoziţie afirmativă. Această superioritate de ordin o numim "ontologică". De ea se cere distinsă o superioritate logică sau metalingvistică ce are o importanţă extraordinară în teologia negativă. În practică ea constituie ateismul elementar: sensul obişnuit al negării existenţei lui Dumnezeu constă în afirmarea (pseudo) inductivă a absenţei termenului nesubstituibil "Dumnezeu" în acele discursuri care semnifică realitatea. Odată ce s-a definit sau s-a gândit termenul "Dumnezeu" ca determinat de predicatele P 1, P 2, P 3, ...P n, e suficient să negi că acestor P le corespunde o realitate implicând o idee formală de Dumnezeu, ca să negi existenţa lui Dumnezeu. Acest ateism e un soi de teologie negativă predicaţională. De exemplu propoziţiei: ««Dumnezeu a creat lumea»», îi corespunde ateistic: lumea nu a fost creată. Se neagă astfel un predicat al lui Dumnezeu şi se goleşte conţinutul conceptului de

[13] *Ibidem.*

Dumnezeu. Poate să se întâmple şi ca negaţia să intereseze doar unele predicate şi ca cele rămase să capete o nouă semnificaţie, "exaltată".

Nereductibilă la aceste tipuri de teologie negativă este aceea care priveşte *subiectul* însuşi. Rămâne realitatea creaţiei, a providenţei, a absolutului, a transcendenţei... dar aceste predicate de "divinitate" nu mai au un Dumnezeu ca subiect real. Într-o frază paradoxală aceasta se poate exprima ca "divinitate fără Dumnezeu". Se cere să vedem dacă şi cum e posibil să fie luată şi menţinută o poziţie de felul acesta. Pentru a exemplifica, cu riscul de a cădea în abstracţie, putem reduce teologia apofantică "biblică" la următoarea serie de propoziţii:

1. Dumnezeu este tată
2. Dumnezeu este judecător (care pedepseşte)
3. Dumnezeu este stăpânitor (ideea de împărăţie a lui Dumnezeu)
4. Dumnezeu e iubire de oameni
5. Dumnezeu e act de revelaţie

Procedând tot în termeni abstracţi. să presupunem, în sfârşit, acea teologie negativă care "cuprinde" opera lui Kafka ca fiind ceea ce rămâne şi se consumă din orice propoziţie teologică biblică, de îndată ce subiectul a devenit absent, inexistent. Vom avea astfel o divinitate "paternă" care nu mai e proprietatea lui Dumnezeu, ci a unui om care o duce la disoluţie; o divinitate judecătoare, un tribunal-divin, care nu mai e susţinut de puterea reală a Dumnezeului-care-judecă; o divinitate de guvernare şi, tot astfel, şi o iubire divină fără Dumnezeul-iubitor, un curs al lucrurilor dominat de o necesitate divină devenită autonomă, acea producere şi determinare a evenimentelor potrivit unei raţiuni şi unei finalităţi care au caracter şi sens de divinitate, dar nu au în spate un Dumnezeu-real-care-voieşte, în fine, o revelaţie fără cineva care să revele...

În această teologie nu se găsesc negaţii tetice; nu e vorba de a exclude o proprietate sau realitatea lui Dumnezeu. Negarea nu se petrece într-o propoziţie în care nu se poate nega propriu-zis decât un predicat, chiar şi până la epuizarea resurselor conotative ale subiectului. Absenţa lui Dumnezeu nu e "pusă", ci trebuie "înfăptuită", mărturisită cu propria sa existenţă de către om. Nu există "negări" specifice şi nu există un subiect care neagă (demonism). Atributele negative sunt de-gradări care se atribuie nu Dumnezeului-care-este, ci Dumnezeului-care-nu-este, precum Nimicului, care e golul imposibil de umplut al absenţei sale. Negarea e modală şi se exprimă în determinări axiologice.

Urmărind acum schema noastră, putem face să corespundă, în mod cu totul general şi sumar, textele kafkiene cu situaţiile negativ-existenţiale modelate după propoziţiile "biblice" expuse mai sus. Astfel *Scrisoarea către tată*, *Judecata* [11], *Metamorfoza* şi în general textele în care domină figura tatălui, se consideră drept corelatul negativ al propoziţiei 1. *Procesul*, luat ca entitate în sine, se raportează la propoziţia 2. *Castelul*, înţeles şi el la fel ca o "fiinţă mare", se referă la propoziţia 3. Cât despre celelalte propoziţii "biblice", ele îşi găsesc o corespondenţă negativ-existenţială în personaje diferite şi în situaţii formale din textele kafkiene. Tema generală a neînţelegerii sau a imposibilităţii-întâlnirii personajelor e corelată cu propoziţia 4, la care se reduce de asemenea şi tema femeii-iubire. În negativitatea evenimentului, în imposibilitatea unui mod de a se petrece pozitiv, care incumbă în general asupra naraţiunii kafkiene se regăseşte negarea propoziţiei 5. În fine, în obscuritatea enunţată sau produsă de texte se va putea presimţi negarea propoziţiei 6. Esenţial rămâne faptul că negaţia teologică nu e niciodată demonism, nici ateism vulgar (apofantic). Aceste corespondenţe nu sunt fără excepţii; schematismul e înfrânt în mod deosebit de semnificativ de către ultimul Kafka. Schemele noastre vor să fie un ghid interpretativ, nu să constituie o teză reductivă.

Înjosirea, degradarea lui Dumnezeu este pentru Kafka deşertarea lui de putere, de personalitatea sa, pierderea "Existenţei" sale. Teologic este însă decisivă distincţia dintre pura înjosire degradantă şi aşa-numita *chenoză*) neotestamentară, care e graţia Dumnezeului-care-este. Kafka rămâne pe linia de graniţă dintre cele două concepte care sunt de regulă echivalente; inexistenţa devenită a lui Dumnezeu nu permite trecerea netă de la *Erniedrigung* la *chenoză*. Această trecere implică figura "mediatorului", care la Kafka are soarta unei *Erniedrigung Gottes* ce se traduce în *structurile de decepţie* proprii narativităţii lui. Figurile kafkiene consumă în dezvoltări narative proprii înjosirea lui Dumnezeu în "imaginile" lui interzise; disoluţia personajelor kafkiene capătă astfel sensul unei distrugeri a imaginilor blasfemiatoare, a idolilor în care se întruchipează Dumnezeul-care-nu-este. Literatura kafkiană este existenţa cheltuită în experienţa unor ca-şi-Dumnezei aflaţi în naufragiu şi lipsiţi până şi de putinţa *memoriei*. Ei dispar fără să lase urme, după ce au epuizat posibilităţile de înţelegere ale cititorului. "Scăderii" îi corespunde umilinţa; dacă înjosirea aceasta, care-i încă prezentă în Dumnezeul-care-

[11] În româneşte această nuvelă s-a tradus cu titlul "Verdictul" (n.t.).

nu-este, e *decadență* (Nietzsche) a Dumnezeului-care-nu-este, atunci umilința e distrugere a omului, pierdere a identității-subiect.

Atunci când lecturii teologice a lui Kafka i se obiectează faptul că Dumnezeu nu se află "în centrul" creației și al gândirii lui Kafka [14], acest lucru ar trebui luat în sens literal, nu ca observație critică *despre* Kafka, ci ca o formă a limbajului kafkian: Dumnezeu *nu* este în centru, Dumnzeul-care-nu-este ocupă centrul cu ajutorul imaginilor interzise în care se împlinește *decadența* lui. Lumea kafkiană se populează cu "demoni mizeri" (*faulige Dämonen*, Martin Buber), care sunt imaginile lui Dumnezeu, cum sunt judecătorul, stăpânul de la castel, în general personajele ce capătă rolul "antagonistului", deoarece sunt purtători ai unei *personalități* pe cale de disoluție, figurată de veșmintele care atârnă pe ei, sau de uniformele tocite. Dar primul atribut al Dumnezeului biblic este (ceea ce numim) faptul său de a fi-persoană: personajele kafkiene ca antagoniști ai personajului-subiect ("K.") sunt locuri sau centre ale realității în care se reprezintă dizolvarea faptului de a fi-persoană inițial "divină". Același lucru trebuie spus pentru "făpturile mari" care chiar din cauza mărimii lor sau a întinderii puterii lor nu sunt capabile să mențină în ele faptul de a fi-persoane care e însăși rațiunea ființei lor.

Teologia negativă care cuprinde opera lui Kafka se prezintă tocmai de aceea ca omniprezență a Dumnezeului-care-nu-este, lipsa determinantă și decisivă a Dumnezeului-subiect în momentele creatoare ale existenței. Datorită Dumnezeului-care-nu-este omul nu primește "dreptate", nu capătă acea justificare care creează ființa lui autentică; nefericirea, răul, judecata - de - moarte care îi vine în adaos, ca și "animalitatea" pe care Kafka o reprezintă, la origine înainte de a fi-înviață, deci mecanismul inexorabil al unui proces fără proceduri și fără fapte, dispersia de la sfârșit a existenței proprii din lipsa unei puteri reale care să o poată accepta și justifica..., toate acestea se reînnoadă în negativul teologic în care *revelația* Dumnezeului-care-este se inversează în *reprezentarea* narativă a diferitelor figuri în care se explică fără rest Dumnezeul-care-nu-este. Se înțelege că în această teologie negativ-narativă nu există loc pentru termenul ca atare de "Dumnezeu" pe care limbajul nu mai e în stare să-l mențină în puritatea sa metafizică originară.

Această formă aparte de negativitate corespunde strict literaturii aforistice care trebuie interpretată ținând la distanță orice verdict doctrinar, fie el rostit pe un ton pozitiv, optimist, fie marcat de un pesimism

[14] P. U. Beicken, *Op.cit.*, p. 183.

profund, de disperare, de nihilism. Unii critici, pentru a evita "doctrinarismul", cad în nihilism doctrinar. De exemplu, aforismele: "Cine caută nu găseşte, dar cine nu caută, este găsit" [15] ; sau: " deosebirea dintre «da» şi «nu», pe care *el* o spune contemporanilor săi şi acei «da» şi «nu» pe care el ar trebui cu adevărat să li-l spună, ar putea să corespundă diferenţei dintre moarte şi viaţă, este o diferenţă pe care şi el reuşeşte s-o priceapă numai ca pe o presimţire (*ahnungsweise*), sunt socotite de G. Neumann ca nişte violări directe ale logicii şi deci ca înclinare către o gândire alogică. [16]Însă, sensul propriu al primului aforism, este, ca să spunem aşa, "istoric"; el presupune un cititor deja pregătit, cu gândul la: cine caută, găseşte. Kafka parafrazează paradoxal; mai întâi de toate neagă aforismul obişnuit şi adaugă apoi că adevărata, autentica "găsire" nu are loc dinspre partea celui care caută, ci dinspre "cineva" (pasiv "teologic") care-l "găseşte" pe acela ce, cu înţelepciune, a încetat să mai caute. Unde este contradicţia? Mai degrabă avem o deplasare metodică de semnificat (în cei doi termeni, a "căuta" şi a "găsi") şi o inversiune anomală. Aforismul conţine o falsă simetrie care e semnificativă pentru modul în care face să devieze atenţia interpretativă. Al doilea aforism e complicat mai mult, în aceeaşi formă: "el" este aici unul care dă învăţătură, predică, iar obiectul învăţăturii sale este diferenţa netă, fără termen mediu, dintre a spune "da" şi a spune "nu" (referinţa biblică este şi aici deschisă). Se întâmplă însă că autentica deosebire pe care el ar trebui să o spună nu e aceea pe care pur şi simplu o predică, ci o alta, pe care el încă abia o bănuieşte. Ea este indicată ca diferenţă între moarte şi viaţă. Paradoxul constă în acea complacere verbală faţă de diferenţele diferenţei. În cele două cazuri Kafka obţine un sens enigmatic, dar e abuziv să vorbim de ilogicitate. Intenţia aforismelor e declarată de Kafka:

> Ceea ce trebuie să fac eu, pot să fac doar exclusiv singur. Să mă lămuresc asupra lucrurilor ultime.[17]

Această lămurire nu este niciodată conţinutul direct al unei gândiri, ci mişcarea ei înlăuntrul aforismului, dinamica paradoxului. Că aforismul kafkian nu erupe într-un adevăr propoziţional de ordin metafizic, teologic, filosofic, e lucru recunoscut de interpreţi, dar e înţeles cel mult ca un

---

[15] Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande etc.*, Fischer, Frankfurt s.d., p. 94.

[16] *Kafka-Handbuch*, cit.,pp. 481-482.

[17] Max Brod, *Kafka*, Mondadori, Milano 1978, p. 147.

mijloc sau ca un expedient expresiv. După H. G. Pott, Kafka n-ar fi izbutit să săvârşească saltul către credinţă; nu că el ar nega divinul, ci că n-ar fi văzut nici o posibilitate de a se raporta la el.[18] Dar adevărul e că "credinţa" e un "argument" al operaţiei de de-semnificare metodică îndeplinită de Kafka, atât în stilul aforismelor, cât şi în stilul (sau în diversele stiluri) ale narării. Despre Kafka cel din *operă* nu se poate vorbi de credinţă, nici de necredinţă, şi nici măcar de "indiferenţă", care intră şi ea în sfera argumentelor transfigurării de semnificaţie. Nu este deci cazul să-i atribuim, aşa cum ar voi Werner Hoffmann, o "tensiune între imboldul de a găsi un răspuns şi incapacitatea de a-i da".[19]

Întrebările kafkiene servesc spre a ţine în suspensie răspunsul şi a lăsa astfel să conteze *sensul* pur al adevărului în chestiune. Fenomenologia lui este una a "adevărului"; o reducţie fenomenologică ce se explică în structurile aforismului şi în textele naraţiunii. Hoffmann afirmă mai departe:

> Deoarece nici o credinţă nu-l poate ajuta pe Kafka să dea un răspuns la problema lucrurilor ultime, nu-i rămâne decât calea interiorităţii (*nach innen*).[20]

O schemă aforistică urmată frecvent este următoarea: se afirmă o teză, apoi este dezvoltată până la a o face să sfârşească în ambiguitate, prin sugerarea unei "corectări" care nu este dusă la îndeplinire. Schema e valabilă pentru nr. 50 din *Consideraţii* (la care se referă fragmentul din Hoffmann citat de noi mai sus), ce poate fi analizată astfel:

A. Omul nu poate trăi fără o încredere (*Vertrauen*) durabilă în ceva care e indestructibil în sine,

B. în care atât indestructibilul cât şi încrederea pot să-i rămână în chip durabil ascunse pe lungă durată.

C. Una dintre posibilităţile de a exprima acest mod de a rămâne-ascuns este credinţa într-un Dumnezeu personal.

Termenii *Vertrauen* şi *Unzerstörbares* sunt traduceri ca intenţie ale mai obişnuiţilor *Glaube* şi *Absolutes* (sau *Unbedingtes* etc.). Kafka face uz amplu de sinonimii pentru a evita termenii obişnuiţi,

---

[18] *Kafka-Handbuch*, cit., p. 478.

[19] *Op. cit.*, p. 479.

[20] *Op. cit.*, p. 483.

supradeterminați și, de aceea, ajunși a fi greu de mânuit. Chiar acest fapt marchează începutul dinamismului prin care se săvârșesc deplasările de semnificat. Fraza B corectează și inversează fraza A, fără însă să o contrazică. A avea încredere în ceva ar implica în mod normal conștiința lucrului respectiv și a propriei încrederi. Grupul A-B creează o sciziune în receptarea textului cu ajutorul unei inversiuni de sens care așteaptă o justificare ulterioară. Nu se spune că încrederea ar fi zadarnică sau că indestructibilul este o iluzie, ci se suspendă (*können*) încrederea în încredere, se lasă gândirea în A ca și suspendată și retrasă în ea însăși (nu însă în "interioritate"). Dar și această deviere suferă o deviere de un al doilea fel. B. putea să însemne: omul poate să se înșele atunci când acordă încredere propriei încrederi, admițând cu "ingenuitate" un "indestructibil", dar de fapt spune că însăși încrederea pe care el o nutrește și indestructibilitatea care este obiectul ei pot *în pofida acestui lucru* să-i rămână ascunse. Se înțelege, însă, că explicitând exegetic momentul enigmatic al aforismului, se pierde acea sugestie-de-sens a lui, i se slăbește puterea. Fraza C este de la sine un paradox: se admite un Dumnezeu personal întrucât se crede în revelația lui, însă C spune că credința în Dumnezeul personal este un mod posibil de a exprima (!) paradoxalul caracter ascuns al faptului de a crede în indestructibil și al indestructibilului însuși. O astfel de explicare literală ratează însă scopul; când ascultăm propoziția C nu trebuie să ne mai gândim la A și B, deoarece la C se ajunge printr-un salt. "Motivul" lui C față de A și B rămâne suspendat și asta asigură întregului aforism deschiderea sa indefinită. Desfășurarea aforismului nu constă deci în a spune mai mult, ci în a spune din ce în ce mai puțin, în a face să dispară fără a contrazice sau fără a-l anula antitetic, punctul de plecare. Alte dăți această secătuire a gândului are loc nu prin deviere exterioară, ci printr-un soi de eroziune internă. Astfel, spre exemplu,

> Credința înseamnă: a elibera în tine indestructibilul,
> sau mai bine zis: a te elibera,
> sau mai bine zis: a fi indestructibil,
> sau mai bine zis: a fi [21]

Subiectul se contrage în obiect, obiectul contras produce o contragere a subiectului în sine, această contragere este reducere, mai întâi

[21] F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen*, cit., p. 89.

la identic, apoi la simplul şi purul a fi. Se obţine astfel o destructurare a conceptului iniţial.

Un caz exemplar, emblematic e constituit de următoarea destrucţie a indestructibilului:

> Înainte de a intra în Cel prea-sfânt tu trebuie să-ţi scoţi încălţările,
> dar nu numai încălţările, totul,
> veşmânt de călătorie, bagaje,
> şi de pe dedesubt, goliciunea
> şi tot ceea ce se ascunde sub ea,
> şi pe urmă nucleul (*Kern*)
> şi nucleul nucleului,
> apoi restul
> şi pe urmă şi apariţia focului veşnic.
> Numai focul însuşi e resorbit de Cel prea-sfânt şi se lasă resorbit de el, niciunul dintre ei doi nu poate rezista. [22]

Aici "reductorul" este "cel-care-intră", expresie proprie fiinţei umane.

Ultima frază se referă la intrare: intrare înseamnă fuziunea irezistibilă între foc şi Cel prea-sfânt, dar în această fuziune nu mai există "cel care intră". S-a săvârşit o deviere semantică, un anacolut constitutiv. Identitatea personală dispare fără să lase urmă; ea se destructurează dinspre exterior şi nu se poate spune când anume reducerea involucrului ajunge chiar la fiinţa-efectivă însăşi. "Sinele" propriu nu găseşte loc, este continuu dislocat. Nu este "goliciunea", pentru că ea ascunde un lăuntru care până la urmă nu-i altceva decât focul veşnic. După primele patru rânduri, sau după primele patru reducţii, termenii nu mai au semnificat normal şi direct, ci doar aluziv, mitic, impropriu. Deja, "a-ţi scoate goliciunea" e desemnificant. Pornind de la o reprezentare iniţială pregnantă se sapă înlăuntrul ei până la un "intim" care este altceva-ul în chip negativ, neutrul absolut al focului veşnic.

Indestructibilul este deci paradoxul identităţii:

> Indestructibilul e unul; fiece individ îl este şi în acelaşi timp el este comun tuturor. [23]

---

[22] *Op. cit.*,pp. 104-105.

[23] *Op. cit.*, p. 47.

Indestructibilul e de-construcție a individului în universal. În general, "pozitivul" teologic e funcție de *traducerea* sa în "negativ"; dar nu de negativul însuşi, aşa cum se vede în aforismul următor:

Am fost creaţi ca să trăim în Paradis (un prim paradox, faţă de teologemul izgonirii) (inversiune paradoxală)
Paradisul a fost creat ca să ne slujească.
Menirea noastră a fost schimbată;
iar că la fel s-a întâmplat şi cu însăşi menirea Paradisului, asta nu se spune. [24]

Aici reducţia acţionează asupra diferenţei om-Paradis, deci asupra celor doi termeni ai ei. Schimbarea menirii noastre este obiectivare a schimbării de direcţie sau a devierii de sens care se îndeplineşte în text. Tema Paradisului o implică pe aceea a distrugerii:

Dacă ceea ce trebuia să fie distrus în Paradis era distructibil, el nu era prin urmare hotărâtor; dacă era distructibil, atunci trăim într-o credinţă falsă. [25]

Ceea ce se distruge aici este sensul spuselor. Nu este propriu-zis *ceva* care trebuia să fie distrus în Paradis, ci Paradisul, destinat să fie pierdut, era cel care indica rădăcina oricărei distrugeri, fapt ce în existenţă şi în limbajul care o descrie narativ devine realitate trăită.

Aforismele kafkiene efectuează o *Umwertung aller Werte* care rămâne însă în graniţele experienţei literare şi nu pune nicidecum textul în funcţiunea unei schimbări care ar putea avea loc în afara lui, în practică, în lumea morală, psihică...

2. Identitatea şi textul

Negativitatea gândirii aforistice kafkiene a fost larg recunoscută, dar în general s-au căutat căi de scăpare, readucând-o la teme tradiţionale ale eticii teologice. De exemplu, Werner Hofmann:

Cuvintele mistuire (*Aufzehrung*) sau pierdere (*Abbau*) a eului indică faptul că renunţarea la lume, faptul de a-i întoarce spatele, nu se atinge printr-un act de voinţă [...], ci în

[24] *Op. cit.*, p. 49.

[25] *Op. cit.*, p. 47.

primul rând prin muncă răbdătoare [...]. Păcatele noastre sunt în chip obişnuit falşi paşi. nu căderi dramatice şi care nu mai pot fi îndreptate. [26]

De aici criticul trage concluzia acelei "speranţe omeneşti ca bunavoinţă să fie recunoscută". Lipsa de temei a acestei interpretări ne face să abordăm tema identităţii în proza kafkiană. Ceea ce a exprimat Autorul în aforismele sale nu contează pentru noi ca un ghid de lectură al prozei sale, ci ca "analog" sau termen de confruntare într-o relaţie de consonanţă care repune cele două "genuri" pe acelaşi plan.

Conceptul de *identitate* este după noi în centrul întregii căutări kafkiene. *Locul* propriu al identităţii este limbajul: a spune că fiinţarea este identică cu ea însăşi echivalează în realitate cu a indica unele caracteristici primare ale *vorbirii* despre fiinţare (un "principiu de identitate" pur ontologic nu are sens, el nu se găseşte la Aristotel). La origine problema se pune în termenii următori: cum e posibil să *spui ceva* dacă spunerea e predicativă şi dacă predicaţia atribuie lui A un B care nu este A? Cum e posibilă o tautologie "materială"? O propoziţie care să conţină acelaşi termen ca subiect şi ca predicat, luat în acelaşi sens, este o propoziţie rău alcătuită, potrivit logicii lui Aristotel. Orice zicere autentică este o zicere a "diferitului", e o *heterologie.* Pornind de la structura heterologică a propoziţiei se poate apoi explica tautologia fie ca o propoziţie-limită sau ca o propoziţie metalingvistică. De la Aristotel la Kant şi după Kant, o propoziţie genuină, de primul nivel, trebuie să fie o "heterologie", cum spunem noi. A *spune* diferitul, în măsura în care este chiar o spunere, implică constituirea unei identităţi de un gen nou (propoziţie ca unitate sintetică). Aceasta înseamnă că zicerea e progresivă şi acumulativă. În asta constă posibilitatea cunoaşterii, a experienţei de orice gen, a existenţei ca istoricicitate.

Unitatea superioară este textul care constituie *cea de-a doua dimensiune* de semnificat a propoziţiei: sensul plin al acesteia depinde într-adevăr de poziţia ei în text, sau altfel spus, e codeterminat în chip variat şi complex de propoziţiile care o preced (iar în mod indirect, şi de cele *posibile*, care urmează după ea). O propoziţie se "adaugă" la celelalte în ordinea de succesiune proprie textului. Textul este deci esenţialmente *progresiv*: "regresiile" au loc ca nişte conţinuturi specific calificate şi sunt supuse condiţiei progresivităţii formale (decisiv este din acest punct de vedere ceea ce spune Kant despre reconstituirea temporală în trecut).

[26] *Kafka-Handbuch*, cit., p. 488.

Logica noastră este substanţialmente *progresivă*; în aceasta constă metafizicitatea ei.

Acestui fapt îi corespunde autocomprehensiunea *Dasein*-ului ca identitate substanţială care se manifestă sau se alcătuieşte într-o progresie sintetică temporală. Fiecare act de viaţă va fi "trecut în contul " identităţii persoanei. Conceptul de identitate poate deci fi reluat pentru a îmbrăţişa concepţii filosofice diferite şi într-un fel contrastante, ca şi feluritele domenii ale realităţii, concepţia despre fiinţă, despre natură, despre lume, despre spirit, istorie, individ, societate... Conceptul de exprienţă este poate acela care rezumă cel mai bine în el sensul cuprinzător al acestei metafizici; de aceea e revelatoriu studiul heideggerian despre conceptul de experienţă la Hegel.[27] Dacă luăm conceptul de identitate în amploarea lui metafizică, vedem cum se reinclud în el, cu titlu preeminent, dialectica hegeliană ca exaltare şi exploatare până capăt a posibilităţilor de "sinteză" care alcătuiesc bogăţia fiinţei, a fiinţării, a *Dasein*-ului.

Concepţiile despre om elaborate în special în secolul nostru se situează în cadrul unei idei de identitate accentuate; cu cât se recunosc mai mult deficienţele, indeterminările, slăbiciunile, "supunerea intenţionată", prin urmare acea a "a doua natură" care-l face pe om să existe prin raportarea sa la altul, în principal ca existenţă în context co-existenţial, cu atât este făcută să triumfe mai mult identitatea sintetică ce este reprezentată ca ideal antropologic de "integralitate" (de la Maritain la Gehlen). Dar orice concepţie sau proiect de identitate rămâne prezumtiv atâta timp cât nu se realizează (după însăşi logica de realizare care-i este intrinsecă) într-o experienţă de *beneficiu* care este în general arta. În aceasta se recunoaşte funcţia "metafizică" a literaturii, în care identitatea subiectului, reflectată între autor, protagonist, cititor, este pusă în chestiune pentru a primi confirmări sau dezminţiri.

Nu există însă o viziune alternativă la metafizica identităţii?

Revolta împotriva metafizicii e contestare a poziţiei dominante a identităţii, luptă împotriva destinului de identitate care apasă asupra omului. Ar însemna acum să recunoaştem, să interpretăm, să reluăm motivele acestei lupte, în aşteptarea unei noi forme de experienţă care să nu fie destinată să se stingă în acel *facit* al "cunoaşterii". Posibilitatea unei atari experienţe a fost afirmată de Gadamer care a deschis sensul adevărului ca mişcare de la interpretant la interpretat, şi nu de asimilare

[27] Martin Heidegger, *Holzwege*. Studiul al cincilea.

reală, adică utilizare a interpretandului la interpretant.[28] Printre experiențele literare care frizează un "adevăr fără identitate", ca să spunem așa, trebuie enumerată întâi și întâi aceea a lui Musil, ale cărui tehnici de anulare consumă identitatea omului *de pe partea predicatului* sau a "calităților". Rămânea deschisă, în abstract, cealaltă posibilitate non-identitaristă, și anume aceea care privește omul în identitatea lui de subiect, de *ipocheimenon* fie al calităților, fie al non-calităților. Opera kafkiană dezvoltă această posibilitate în termeni propriu-zis narativi.

Opera kafkiană vine la sfârșitul metafizicii identității; ceea ce era pentru aceasta din urmă punct de împlinire la infinit, idee diriguitoare pentru progres, pentru Kafka este "devenitul", punctul de plecare al unui drum care poate fi numai regresiv. Ființa este deja infinit, închis și consumat în atinsa-i totalitate, istoria este deja încheiată - nu mai sunt evenimente de așteptat, lumea are deja perfecta ei deplinătate a ființei, oamenii sunt pe deplin umani, *allzu menschlich*, iar individul este deja identitate, e împlinit în el însuși. În orice caz identitatea nu trebuie, dar, mai întâi de toate, nu poate să fie constituită. Paradoxul blochează sinteticitatea "gândirii", narațiunea dezvăluie "inenarabilul", sau, altfel spus, neputința de a grămădi proprietăți și relații pe un reazim pur logic sau de a umple o schemă vidă cu niște conținuturi reificatoare.

Acest lucru îl regăsim în "vârsta" personajelor: ele sunt în același timp copii și bătrâni, nu au trecut, precum copiii, nu au viitor, precum bătrânii, dar nu au nici măcar "prezentul" care e propriu tineretului ca stadiu de a se bucura de viață. De aceea nu există experiențe creatoare, ci doar fulgerări de revelație, recunoașteri care fac să fie consumat obiectul sub raza cunoașterii și a recunoașterii. Descrierea nu creează, ci dizolvă, propune distanța obiectului, a "altului", pentru a o anula cu ajutorul unei apropieri familiare și obișnuite care nu lasă niște posibilități autentice de apropriere și în general de orientare. Prezentificarea narativă e o fenomenalizare fără rest, și de aceea fără un rezultat pe care subiectul să-l poată pune în contul lui însuși. Neputând și netrebuind să se îmbogățească cu experiență, să crească în ea și cu ea, omul nu are propriu-zis identitate: omul lui Kafka este "omul fără identitate". Dar acest lucru nu trebuie luat în sensul optimist al unei aperturi nedefinite către orice alteritate, reală, personală, istorică...divină, ci doar în sensul *neutru* al unei împliniri deja întâmplate sau al unei *saturări ontologice* care prin ea însăși anulează orice adaos ori noutate. Neputând să crească, să se decidă prin identitatea

[28] Hans Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Moor, Tübingen 1965 (2), pp. 250-351.

sa obținută, ne-"având" o identitate, omul nu e nici măcar în stare să o piardă, el *nu poate muri*. Moartea personajelor kafkiene nu e un eveniment, şi nici vreo catastrofă sau un sfârşit care vine pe neaşteptate, şi mai puțin ca oricând este brusca trunchiere a unui proces în formare, ci e revelarea non-identității inițiale, mai ales că ea este deja decisă odată cu prezentarea personajului. Aceasta vrea să însemne că, din punct de vedere al experienței literare, personajele nu au puterea să îmbogățească sau să împovăreze memoria cititorului cu dispariția lor de pe scena narativă. Pentru personajele lui Kafka nu se simte nostalgie. Figurile, situațiile, destinele kafkiene nu sunt prezentate cititorului pentru ca el să efectueze o experiență de identificare, aşa încât el să poată "deveni" când unul când altul dintre personajele narate (şi cel mai adesea şi narante). Pe de altă parte, nu există nici o *detaşare*: nu se pot proiecta acei "K" şi nici alte personaje, ca să spunem aşa, la distanță speculativă, nu se poate face din ele obiect de *Einfühlung* [12](eventual negativă); eu nu pot să devin unul dintre aceste personaje pentru că asta sunt deja, dintotdeauna. Dacă însă narațiunea explicitează un eu-posibil, nu îl extrage din inconştient, nu dezvăluie eul-ascuns; căci în acest caz ea ar fi o practică morală, deoarece ceea ce se scoate la lumina unui *Bewusstsein* este judecat de *Gewiessen* şi e recunoscut drept culpabil, chiar din cauza ocultării sale. Posibilitatea unei vinovății radicale constând în faptul structural al eului-ascuns atinge abia în treacăt gândirea şi poezia lui Kafka. Culpabilitatea personajelor numite "K" este "analitică"; nu e un păcat originar, un rău radical pe care cuvântul să-l poată provoca conştiinței, să condamne, să exorcizeze. Acest cuvânt aparține numai Dumnezeului-care-este.

Se mai poate vorbi de "universal" la Kafka? Excluzând interpretarea lui Emrich, se poate încerca pe calea "formalului". Dar, înainte de toate, nu este vorba de un model-tip bogat în valori care să poată fi luat ca "esență bună" a omului (Feuerbach), sau ca "ideal" (Kant). Nu e umanitatea aceea din om, care să poată să se ridice deasupra particularităților şi a excepționalităților, care nu sunt decât surogate ale singularității autentice. Nu este vorba, pe de altă parte, nici de o ştearsă umanitate, în general, sau, dacă voim, de conştiința obişnuită burgheză care devine locul distrugerii "calităților". Omul fără identitate este secătuirea propriului sine-identic în succesiunea actelor-de-a-fi care constituie viața. Această succesiune are caracterul unei juxtapuneri de proiecte sau proiecții ce refuză să se compună în mari figuri şi într-o

[12] transpunere (n.tr.).

imagine cuprinzătoare a "omului". Identitatea-esență a ființei ca proiect-aruncat nu ar conveni nici omului kafkian, deoarece în circuitul dintre faptul-de-a-fi-aruncat şi proiectare se reconstituie în mod "viclean" autoreflecția identificatoare. Individul rămâne cu toate particularitățile şi calitățile sale în dinamica non-identității, deoarece numai existentivul poate fi loc al autenticei reduceri de identitate. Aşadar omul fără identitate nu e ascetismul.

Va trebui să includem în universal "negativul" într-un sens absolut propriu şi de neînlocuit. Negativul coincide cu "literarul " sau cu lingvisticul: cum ar putea limbajul să acceadă la pozitiv, la creativ, având la dispoziția sa o cantitate limitată şi discontinuă de semnificate identice deja date? Cum e posibilă, în general, "spunerea"? Omul fără identitate nu are la dispoziția sa o comoară interioară pe care s-o poată manifesta şi comunica. Cuvintele lui sunt deja uzate, consumate. *De aceea, nu există o realitate nouă de exprimat.* Nu rămâne decât limbajul reductiv al analogiei, al liberei rezonanțe dintre elementele ei. Omul fără identitate *este* asemănare:

> Mulți se plâng că vorbele înțelepților sunt dintotdeauna doar niște asemănări (*Gleichnisse*), dar sunt inaplicabile la viața cotidiană /.../ Toate asemănările vor să spună că ceea ce se întâmplă, se întâmplă şi gata, iar asta am ştiut-o /.../. /Însă/ de ce vă opuneți la una ca asta? Dacă v-ați fi luat după asemănări, ați fi devenit voi înşivă asemănări şi prin asta v-ați fi eliberat de truda zilnică /.../ Pariez că până şi asta e o asemănare /.../ Ai câştigat pariul, însă numai în cât priveşte asemănarea /.../ [29]

Să lăsăm de o parte concluzia paradoxală care răstoarnă teza; ceea ce ne interesează să evidențiem în această cugetare este că discursul poetic, constituit din similitudini, atrage la sine şi captează modul de a fi sau "adevărul" celui care nimereşte în el. Nu se iese din asemănare nici măcar printr-o reflecție asupra caracterului ei de asemănare; nici un metalimbaj nu ne poate restitui identitatea cheltuită pentru a obține similitudinea, poezia.

Cum e cu putință deci să păstrăm *Dasein*-ul non-identic la modul similitudinii, să-l oprim de la recăderea în falsa identitate monadologică, solipsistă, solitară? Disoluția lumii "ca şi cum" garantate de putința *Dasein*-ului, retragerea acestuia dincoace de ale sale identitate sau realitate, cifrate în temele obsesive ale bestiei, ale patului, explicându-se prin destructurarea în funcție de timp, spațiu, cauză, substanță ...,

---

[29] Franz Kafka, *Beschreibung eines Kampfes*, p. 96.

întoarcere la oniricul primordial, nu pot fi înțelese după părerea noastră decât pe fundalul unei analitici coexistențiale, potrivit căreia realitatea eului constă în actul de satisfacere a relației-către-altul (*das Andere*). Această relație se configurează în diverse ontologii, dependente fiecare de formele în care se prezintă alteritatea. Aceasta poate fi:

alteritate "reală" (a lucrurilor)
alteritate personală (a altor-euri)
alteritate absolută (a lui Dumnezeu)

Fiecare dintre cele trei forme conține o mulțime de moduri și diferite posibilități de corelații cu alte forme. Eul-însuși este "unul" ca termen al originarului cuplu unul-altul. Or dacă altul e absolutul, precum Dumnezeul-care-nu-este, eul (acel "unul" din unul-altul) este esențialmente non-identic. De aceea criza identității, dacă se poate spune așa, cea care se desfășoară și se consumă în textele kafkiene, e celălalt aspect al irealității Dumnezeului-subiect. Fără sprijinul lui Dumnezeu eul cade în proiectualitatea zădărnicită, folosește puterea reprezentării în destrucția internă-externă a realității. Eul însuși e metaforă. Walter Benjamin a vorbit de "lumea palustră" și de stadiul "eteric" al creaturilor kafkiene: "uitarea este adevăratul protagonist din "Procesul". Uitarea nu e o ștergere, o voluntară aducere-aminte, deci o depășire a trecutului, ci e dizolvarea evenimentului în contact cu non-identitatea *Dasein*-ului, este non-memorie. Dacă acțiunea e reprezentată prin gest, până și el depinde de non-identitate. Exact cum se exprimă Benjamin:

> Kafka ...îi ia gestului omenesc motivările lui tradiționale și are astfel în el un obiect cu reflexe fără sfârșit.[30]

Gesturile rezolvă prezența personajelor și înlocuiesc cuvântul, împiedicând astfel sedimentarea semnificatului, acumularea identitară a actelor și a întâmplărilor. Gestul "consumă" acțiunea, el dez-propriază agentul.

Înțelegerea prin gesturi contrastează cu neînțelegerea substanțială în cuvinte dintre personaje. Neputința de a găsi adevărul, despre care s-a vorbit atâta în legătură cu Kafka, are loc propriu-zis ca neînțelegere sistematică în care sunt dezamăgite intențiile de identitate care se explică prin dialog. Tocmai în acest mediu co-existențial al neînțelegerii se naște propriu-zis "culpa" individului. Neînțelegerea se configurează la suprafața

[30] Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 282.

narațiunii ca nedreptate, dar aceasta e în funcție de faptul-de-a-fi-străin care devine modul general de existență al "unuia" față de "altul" ("eroul" e un străin). Tot din acest motiv diferențele sociale, ca diferențe în genere, capătă o importanță determinantă. Deosebirile sociale, dacă am putea generaliza aici, nu sunt datorate unor factori structurali sau substructurali, ci factorului suprastructural primar care este limbajul interuman, și pe care numai defazările, înțelegerile greșite, divergențele de orice fel îl fac posibil.

Neînțelegerea intempestivă și progresivă evită ciocnirea directă dintre personaje, scade dramatismul, în sens literal, adică acțiunea. Lipsa de armonie ce derivă de aici - o situație antidialectică - închide personajele în niște contururi care le permit epuizarea narativă prin care se consumă o posibilitate de identitate în subiect (protagonist, autor, cititor). Ceea ce rămâne din neînțeles, motivarea personajului, adesea a protagonistului, nerecunoscută, sau nedreptatea suferită, nu servește la a-i spori acestuia profunzimea personală (așa cum se întâmplă cu figura tradițională a eroului ce-și creează identitatea lui cu ajutorul peripețiilor), ci la a-i pregăti slăbirea treptată a rațiunii lui de a fi.

Omul fără identitate implică o reformulare integrală a raportului dintre viață și operă, un nou sens al autobiografiei. Întreaga operă kafkiană este într-un anume sens autobiografie, în timp ce scrierile cu caracter expres autobiografic sunt literatură. Kafka nu se povestește, nu se lasă în voia plăcerii memoriei, ci trăiește amărăciunea unei *justificări* permanent căutate, niciodată obținute, frământarea unei *judecăți* care incumbă inexorabil și precedă acțiunea însăși care e de judecat. Dar justificarea și judecata sunt ținute în suspensie de *scriitura* ce împiedică orice rezoluție judecătorească ca lucru prin care dreptatea ar putea până la urmă să fie făcută.

Scriitura absoarbe identitatea voită de autor. El o va socoti până la urmă ca pe o

răsplată pentru un serviciu diabolic. Această coborâre către puterile obscure, această dezlănțuire de spirite captive în natură, îmbrățișări ambigui și tot ce se mai poate întâmpla pe dedesubt, și despre care nu se știe nimic deasupra, atunci când se scriu povestiri la lumina soarelui. Poate că există și o altă scriere, eu o cunosc numai pe asta; în noapte, când neliniștea nu mă lasă să dorm, eu numai pe asta o cunosc.[31]

[31] Vezi Klaus Wagenbach, *Kafka*, Mondadori, Milano 1981, p. 83.

Noaptea nu este însă nimicul, acea mare a naufragiului;ba chiar, e singurul timp autentic al veghii ca "scriitură". Însă în noapte nu se petrece nimic, ea este lumea visului în care cel ce visează nu poate adăuga nimic "materialelor" primite în stare de veghe (potrivit concepției empirismului). Tocmai de aceea, în noapte se produce acel "sens" care nu trece dincolo de lumea scriiturii, nu are priză asupra realității din timpul zilei. Scriitura nu e interpretare a realității preexistente ei. Kafka mai adaugă:

Cufundat în noapte...Cam cum ți-nclini adesea capul ca să reflectezi, așa este să fii cufundat cu totul în noapte. În jur toți oamenii dorm. E un fel de mică comedie, o nevinovată iluzie că ei dorm, în case, în paturi obișnuite....în realitate ei s-au regăsit,tot ca înainte și cum vor fi și după aceea, într-un tărâm pustiu, într-un câmp deschis; un număr incalculabil de oameni, o turmă, un popor, sub un cer friguros, pe pământ friguros, azvârliți acolo unde stăteau și mai înainte, cu frunțile îngropate în brațe, cu fețele la pământ, răsuflând încet.[32]

Noaptea în care poetul se cufundă nu este noaptea lui personală, visul în care el se refugiază, ci momentul contactului său celui mai important cu omenirea aflată în situația, și ea nocturnă, a non-existenței (a fi aruncat acolo unde erai deja), a non-evenimentului (frigul de deasupra și de dedesubt), a non-altului (un număr incalculabil de alții), a non-vieții (poziția nemișcată a omului ghemuit în el însuși)... Noaptea poetului este existența suspendată a întregii omeniri care nu mai cere comunicarea; aceasta din urmă aparține mai degrabă zgomotului din timpul zilei, comerțului, istoriei.

Omul lui Kafka nu este, tocmai de aceea, "omul interior", nu e nici măcar solitarul, deoarece solitudinea lui e negativă, nu-i exclude pe ceilalți, nu-i înțelege și nu-i cheamă la el. Omul fără identitate nu e "singular" și nu e "universal", nu se anulează și nu se afirmă, nu este păcătos și nu este nici inocent. În sens pozitiv, înseamnă identitatea *posibilă* cu ajutorul asumării identității altcuiva. Dar nu există niște "alții" autentici, fiecare altul este, ca să zicem așa, altul decât altul, deci o proiecție a propriei posibilități sau propria-i *identitate pierdută*. Iar toate astea nu pot avea loc decât în "noaptea scriiturii". Pe de altă parte, cum am menționat, non-identitatea nu este anihilare, noapte mitică sau identificare de sine în figura altuia străin. Narațiunea consumă alteritatea lui "altul" fără câștig pentru sinele lui "unul". De aici radicalei de-temporalizări care face imposibilă moartea autentică.

---

[32] Vezi *Opt. cit.*, p. 83.

Motivele fricii de moarte - spune Kafka - se pot subîmpărți în două grupe principale. În primul rând scriitorului îi e frică teribil să nu moară pentru că încă nu a trăit...Dar cum așa ?... Concluzia rămâne permanent aceasta: "Aș putea trăi dar nu trăiesc?" Al doilea motiv principal (poate că-i vorba doar de unul singur...) este considerentul următor: "Ceea ce am născuit se va întâmpla realmente. Cu ajutorul scrisului m-am răscumpărat." [33]

E important să observăm tonul non-nihilist (și nu antinihilist) al acestei *proze*. Frica de a muri este "frică" pură, ca lipsă definitivă de ființă. Poetul nu a trăit niciodată, e îngrădit în noapte, nu se poate avânta în timpul vieții. De aceea teama de a muri nu este proprie vieții, ci aparține scrisului: nu spune ceea ce trebuie să se petreacă, ca posibilitate ultimă, ci repetă ceea ce s-a întâmplat dintotdeauna, ba chiar imposibilitatea ca ceva să se petreacă cât de cât. Teama de a muri este conștiința celeilalte posibilități "imposibile" - imposibilitatea în a scrie, posibilitate în trăit. Scrisul nu este deci lumea morților: teama de moarte îl ține departe de murire. Suspendat între a nu-putea-muri și teama de a muri, individul e identitate eșuată. A putea să mori e posibil atunci când există mai întâi de toate un "ceva" ca identitate substanțială care să țină loc de subiect al muririi și, afară de aceasta, atunci când există un "la-ce", o lume, ca un altul corelativ, ca să mai poți muri. În lumea nopții nu se poate muri.

Mi-am dat seama - continuă Autorul - pe ce teren lunecos sau de-a dreptul neexistent trăiesc eu, deasupra unei bezne din care puterea întunecată izbucnește după plac și, fără să ia în seamă bâlbâiala mea, distruge viața. [34]

Poate că viața începe să existe prin actul în care ajunge să fie distrusă? Asta înseamnă că omul are identitate în actul în care o pierde, o dă în dar, fără să știe cine poate să o primească sau dacă măcar există cineva care să poată asta. Dar *a fi* în noaptea scriiturii nu-i oare o "identitate" de alt fel? Poetul, refuzând identitatea vieții, deoarece aceasta îi e închisă din pornire, nu se retrage oare în monada eu-lui-său-*care-scrie* afirmându-și identitatea în stil, în sens, în "autoritatea" scriiturii? Kafka refuză această identitate-surogat: existența lumii scrisului nu e apartenență identificatoare, nu înseamnă să fii *acceptat* în castelul poeziei. Scriitorul nu are, cu alte cuvinte, "substanță de scriitor". Existența scriitorului e labilă, e o non-existență care se pierde în adâncul obscurității. Nu există

[33] Vezi *Op. cit.*, p. 83

[34] Vezi *Op. cit.*,p. 82.

propriu-zis *două* existențe, două frici de a muri; există numai identitatea reală diurnă, lipsită de un sens de identitate, şi identitatea "mimică" a scriiturii. Scriitorul se agață de masa de scris ca un naufragiat de scândura lui, ştiind dinainte că e menit să se scufunde.

Existența scriitorului depinde realmente de masa de scris, iar dacă vrea să evite nebunia nu trebuie, la rigoare, să se depărteze niciodată de masa de scris, ci trebuie să se agațe de ea cu dinții.[35]

3. Identitatea proprie şi tatăl

Omul își încearcă identitatea sa în raport cu altul, o așteaptă de la altul. Altul preferat este pentru Kafka tatăl; însă prin "distrugerea" tatălui se consumă şi se distruge totodată şi distrugerea fiului.

Kafka pune problema identității sale aflate între scriitură şi realitate în *Scrisoare către tata*. Această scrisoare nu vrea să fie un mijloc de comunicare, nu intervine să modifice raporturile fiului cu tatăl, ci transmută orice realitate trăită, toată acea *Lebenswelt* a lui Kafka, într-un fapt de scriitură. Pe scenariul unui limbaj închis sub aspect formal, este reprezentată "viața" fiului care pune la dispoziție lăuntrul său pentru a face din el materia lumii nocturne a scriiturii.

În *Scrisoare către tata* Kafka îşi pune la încercare propria-i identitate în confruntare cu identitatea tatălui. Planurile celor două existențe uneori se opun, alteori converg, dar la sfârşit ratează comunicarea (fie ea convergentă, sau divergentă, sau antitetică). Fiul îşi pune tatăl în condiția de a nu mai putea asculta; scrisoarea e o simulare "nocturnă" a uciderii tatălui. Tot ce acesta ar putea să fie este deja epuizat în cuvintele pe care fiul i le adresează. De aceea tatăl nu mai are posibilitate de răspuns; un act de iubire filială al lui Franz Kafka față de tatăl său a fost chiar acela de a fi omis să-i trimită scrisoarea. În afara de acesteia tatăl nu mai avea motiv să existe. Chiar în scrisoare, de altfel, el deja nu mai exista. Apărarea încercată de Franz în favoarea planului literar al propriei existențe va consta în depăşirea punctului de vedere moral: deosebirea dintre ei e atribuită tatălui, însă nu din "vina" lui. Ea se datorește unei nevoi altoite în esența fiului, care e nevoit să recunoască:

[35] Vezi *Op. cit.*, p. 84.

chiar dacă aş fi crescut liber de influenţa Ta, n-aş fi devenit un bărbat aşa cum voiai Tu.[36]

Deosebirea e predestinată prin "cealaltă" origine a fiului, aceea maternă, care se configurează în termenii unei dualităţi cosmice între "forţă" (reprezentată de originea paternă) şi receptivitate, sensibilitate, sau de acel "imbold matern... care acţionează mai secret şi mai sfios" (alineatele cinci şi şase).

Tentativa de a se identifica pe sine pornind de la cele două origini este deja prejudiciată de această dualitate care devine ambiguitate în alcătuirea fiului. Ca rezultat nu avem o compoziţie armonică superioară, o sinteză, ci prăbuşirea identităţii proprii:

Tu ai înrâurit asupra mea aşa cum trebuia; dar trebuia neapărat ca sub această înrâurire eu să sfârşesc prin a sucomba.[37]

Alternativa, pe planul existenţei diurne, la dependenţa faţă de tatăl său, putea fi numai o transpunere a propriei subiectivităţi în aceea a tatălui, altfel spus, căsătoria (aproprierea tatălui ca funcţie-de-tată). Kafka e cu totul sincer atunci când declară:

Să te căsătoreşti, să întemeiezi o familie, să accepţi toţi fiii care se nasc... este, potrivit convingerii mele, ţelul cel mai înalt pe care un bărbat poate să şi-l propună.[38]

Kafka scapă acestei ispite de identitate. A deveni-el-însuşi propunându-se ca propriul său altul natural, a schimba rolul antagonistului cu acela al protagonistului, a obţine deci o identitate potrivit genului, însemna să răpească scrisului posibilitatea sa primă care este distanţa, diferenţa, deplasarea metodică a propriului său mod-de-a-fi-el însuşi. Căsătoria ar fi fost o uzurpare a figurii tatălui, un a-deveni-tu-însuţi-ca-tatăl, care reproduce culpa originară identică a lui a-deveni-precum-Dumnezeu. Scrisul nocturn salvează de identitatea uzurpată.

Simţul unei aşa-zise "dreptăţi" e menţinut viu de către fiu în măsura în care el poate să o facă să conteze în neîncetata lui acuză împotriva tatălui. Punctul crucial al "deciziei" kafkiene e constituit de

[36] Franz Kafka, *Confessioni e diari*, Mondadori, Milano, 1981 (3), p. 640.

[37] *Op. cit.*, p. 642.

[38] *Op. cit.*, 678.

perspectiva căsătoriei. Kafka îşi apără propria "non-identitate" împotriva identificării matrimoniale.

Impedimentul esenţial şi, din păcate, independent de fiecare caz în parte, era că eu, nu-i nici o îndoială, sunt spiritualiceşte incapabil (*geistig unfärig*) să mă căsătoresc... Mă aflu distrus de asaltul simultan al temerii, al slăbiciunii, al disprețului față de mine însumi.[39]

Invers, refuzând căsătoria, Kafka *îşi apără teama sa şi slăbiciunea sa* care-i sunt în acelaşi timp şi forța în viața-ca-luptă. Perspectiva căsătoriei, acel a te face-aidoma-tatălui, adică concilierea celor două planuri, sau a celor două timpuri, al nopții şi al zilei, ar crea o identificare potrivit unei calificări deja scontate în care se afundă posibilitatea existenței, existența ca posibilitate. Kafka se decide pentru non-decizie şi îşi ia asupra sa responsabilitatea conştientă a non-opțiunii.

Dacă vreau să mă eliberez de raportul nespus de nefericit ce mă leagă de Tine, trebuie să fac ceva care să nu aibă cu tine nici cea mai mică legătură; căsătoria ar fi cea mai mare şi cea mai onorabilă independență, dar în acelaşi timp e strâns legată de Tine. A voi să dezvălui toate astea are deci ceva nebunesc şi orice încercare e aproape pedepsită cu nebunia.[40]

Nebunia e pedeapsă, căsătoria deci apare ca maxima culpă, păcatul originar. Căsătoria distruge structura duală a existenței, coexistențialitatea lui unul-altul; femeia nu are, ca să zicem aşa, putința alterității, raportul cu femeia nu e un raport autentic, deoarece bărbatul în eros nu are de a face decât cu sine însuşi. Erotismul e autoerotism. Căsătoria e un act "fals", fiindcă, voind să realizeze personalitatea independentă, ajunge la modelul tatălui.

Aceasta nu implică o identificare gândită aproape ca acceptare, ca exploatare a propriei slăbiciuni şi dependențe. Pentru a se salva de această cădere masochistă, melancolică, pentru a nu cădea în *sofismul sărăciei* (mistificare a lui a nu avea şi a lui a-nu-fi ca "valoare" superioară, calitate şi bogăție a lui a fi-sărac, sărăcie ca "beatitudine" ...), Kafka trebuie să se păstreze în poziția sa de acuzator, atribuindu-i tatălui prima cauză şi responsabilitate a propriei şi necesarei lui defecțiuni de ființă, nulități, non-identități.

---

[39] *Op. cit.* 683.

[40] *Op. cit.*, p. 683.

Simțul meu de vinovăție depinde de Tine și este chiar prea conștient de propria-i singularitate.[41] Sentimentul de nulitate care adesea mă cuprinde (un sentiment care sub alte aspecte poate să fie nobil și fecund) își are complicatele lui origini în influența Ta.[42]

Influența paternă acționează asupra nucleului intim al subiectivității fiului; culpa continuă a tatălui nu constă în vreun act al său, ci în pura lui prezență care condiționează actul originar de a fi al fiului. Tatăl nu a încetat vreodată de a-l "genera" pe fiu. Culpa tatălui nu-l descătușează pe fiu, ci îl alungă înspre "singularitatea" lui coincizând cu sentimentul nulității lui.

Aspectul impunător fizic devine totuna cu exclusivismul patern care-l anientizează pe fiu, anientizând și orice "altul" posibil ce se arată la orizontul subiectivității lui. Atunci când Franz arăta interes pentru cineva, când dădea semne că tinde spre o viață spirituală autonomă, intervenea tatăl "cu insulte, calomnii, profanări" la adresa obiectului noului său interes, la adresa respectivului prieten:

fără să-l cunoști - acuză Franz - Tu l-ai comparat cu o gânganie respingătoare; ca și alte dăți, când era vorba de persoane la care eu țineam, ai citat zicala cu câinii și porcii.[43]

Animalul respingător este regresiunea și degradarea subiectivității, întoarcerea la *trup*, care e punctul cel mai de jos al căderii lui "altul". Corporeitatea e bestialitate, e acel rest de nesuprimat din altul, care se alipește "sinelui", incapabil de a-i sta în față. Degradarea animalică a omului, pierderea identității sale prin lipsa de autenticitate a "altului", constituie situația difuză de teamă a fiului față de tatăl care devine "flagelatorul".

Acum iese la iveală "culpa" fiului: el uzurpă identitatea tatălui, dar tatăl la rândul său e afectat de o decădere mortală, nu are putere de identitate autentică. Victoria fiului constă în asimilarea apărării tatălui; justificarea tatălui e neutralizată prin faptul că el se află în interiorul scrisorii fiului. Acesta pretinde de la tatăl său imposibilul: o putere atât de mare încât să lase să subziste prin creație o alta egală cu ea. Tatăl nu poate duce greutatea pretenției și de aceea e condamnat la decădere. El apare ca Dumnezeul ratat, o caricatură blasfemiatoare a lui Dumnezeu. Fiul are vina de a fi turnat efigia lui Dumnezeu în tatăl; el trebuie să sucombe

[41] *Op. cit.*, p. 685.

[42] *Op. cit.*, p. 643.

[43] *Op. cit.*, p. 646.

acestei culpe - învingătorul este în realitate cel care pierde, dat fiind că nu există un Dumnezeu care să intervină în ajutorul său.

4. Perspective

Absența lui Dumnezeu face corp comun cu regresivitatea textului. Cum prezența lui Dumnezeu generează profetul, tot astfel absența lui se estompează în scriitura nopții fără de timp, neînstare de vestire sau de mesaj. Textul e acum viață și experiență, este "semnificatul" lui însuși. Neavând o realitate la care să ajungă, fiind croit în afara oricărei transcendențe, el altceva nu poate face decât să "consume" existența în diferitele forme în care aceasta se prezintă.

Odată neutralizată, așa-zisa "protensivitate" a textului, el poate prin aceasta să absoarbă în sine momentele hermeneutice care se insinuează în acele conexiuni lipsă și în discontinuitățile tipice care-i sunt proprii. Acestei puteri dez-identificatoare, de-structive, îi corespunde în subiectul-beneficiar izbirea repetată de iluzie, care devine motorul prim al simulatei succesiuni textuale. De exemplu atitudinea lui Josef K.„ cel care pretinde "dreptate" de la tribunalul ce l-a arestat fără nici un cap de acuzare, e acea iluzie care dă naștere de fiecare dată diferitelor "cicluri" care compun *Procesul*. Metonimiile frecvente folosesc la a ține metodic deplasată intenția înțelegerii; desemnificarea sistematică "semnifică" amăgirea protagonistului.

De aici derivă caracterul de parabolă și folosirea unor parabole specifice. Esențialul parabolei nu constă în ceea ce ar voi ea să semnifice, ci în a avea sens-de-parabolă și în a sugera o "autoritate" scripturală ce se ascunde în spatele ei. Intenția unei semnificații directe este dezamăgită, dar tocmai de aceea ea se revelă ca iluzorie: nu există interpretări care să poată să dezvăluie sensul ascuns, deoarece *sensul ascuns* nu există deloc. Atenția cititorului e deviată către implicații, către sensuri secundare, analogii...și se oprește la niște obstacole în care înțelegerea directă se poticnește.

Lumea lui Kafka e populată cu entități evanescente care nu rezistă dincolo de prezentul descrierii; puterea limbajului se concentrează și se epuizează în figurile și în situațiile care apar în avanscena narațiunii. Ceea ce se spune acum nu e pus la socoteală pentru ceea ce se va spune mai încolo, și nici nu rezultă din ceea ce s-a spus mai înainte. Limbajul e liber de memorie, personajele nu au proveniență; nu continuitatea "naratului"

este cea care poate da o unitate naraţiunii, ci stilul, structura, rezonanţele, metafora..."Fiinţările mari" scapă din frâiele descrierilor şi stârnesc prin aceasta falsa impresie a unei transcendenţe a lor, în timp ce de fapt n-au o realitate, o "existenţă" adecvată "esenţei" lor. Indiferenţa "fiinţării mari" care este Castelul riscă să fie luată drept indiferenţa oamenilor faţă de el, dar acest lucru rămâne suspendat într-o ambiguitate care nu aşteaptă rezolvare ("*man wusste nicht, war es Ursache oder Folge*" [44]); nu se va şti niciodată dacă izolarea lui D-zeu, indiferenţa lui chiar faţă de sine însuşi, este consecinţa privirii slăbite, fugitive, a omului, sau dacă nu cumva radicala slăbiciune umană este urmarea împietririi conştiinţei divine. Un fragil echilibru de inconsistenţe reciproce se manifestă la apariţia Castelului. Negativitatea acestei entităţi se reflectă în golurile, în obscurităţile, în frigul şi în căile fără ieşire care împânzesc romanul.

Carenţei ontologice din obiect îi corespunde naufragiul subiectivităţii absolute răsfrânte în sine (ea, după cum spune Adorno, este "fără subiect" [45]). Eul nu poartă non-eul înlăuntrul lui însuşi, ca putere care să aştepte să se extindă în "natură", ci este în aceeaşi măsură pus şi luat de către un non-(eu) care precede fără origine şi fără putere originantă. Acea părăsire în voia căreia subiectul se lasă, renunţarea la luptă (imposibilă, din lipsa unui antagonist autentic) este predarea de sine în faţa resturilor unei obiectivităţi a lucrurilor căreia îi lipseşte puterea de a fi-*altul*. Subiectul se regăseşte şi se pierde din nou pe sine în nimic-de-ceitate fără substanţă. În interiorul obiectual al subiectului se petrece destrucţia lui; el se străduieşte să atingă din nou absolutul străin în sine însuşi, reducându-se la animalitatea care-i ţine loc de corporalitate printr-o emanare degradantă.

Circuitul dintre interior şi exterior, subiectiv şi obiectiv sau obiectual, rămâne deschis intervenţiei interpretative a cititorului, care este atras de textul ce provoacă şi violenţele doctrinare şi înţelegerile greşite cărora autorul pare să li se sacrifice. Căci ceea ce s-a spus despre *Castelul* e valabil prin analogie şi pentru *Procesul*; acesta există dintotdeauna, închiderea existenţei faţă de eveniment e hotărâtă încă din capul locului. Episoadele care se succed în roman au rolul de a conduce la o decizie de condamnare niciodată pronunţată. În *Procesul* timpul s-a oprit odată cu faptul arestării lui Josef. Romanul este ocupat de distorsiunile de sens produse de acest arest, care-l pune pe arestat într-o izolare nemaiîntâlnită,

---

[44] F. Kafka, *Das Schloss*, cit., p. 134.

[45] Theodor W. Adorno, *Ges. Schrift*, vol. 1o. p. 276.

față de timp, de spațiu, de cauzalitate, de raportul cu ceilalți. Acel aici-și-acum al arestatului anulează timp și spațiu, ne-motivarea arestului anulează cauzalitatea: aceste anulări produc narațiunea. Eul-arestat se regăsește ca acel eu-cuget *redus* la maximum de Critica lui Kant - un eu-cuget ca

> reprezentare simplă, goală în întregime, prin ea însăși, de conținut... despre care nu se mai poate spune nici măcar că este un concept, ci o simplă conștiență... = x[46]

Acest eu nu are potența lui de sine-însuși,

> nu poate presupune o percepție a existenței mele,[47]

așa încât faptul meu de a mă gândi pe mine

> nu înseamnă decât că eu, ca obiect, sunt o ființă sau o substanță care subzistă pentru mine. [48] De aceea eu nu mă cunosc pe mine însumi prin faptul că sunt conștient de mine însumi ca gânditor.[49]

Acest fapt de a fi "gol" ajunge în punctul în care, trebuind a se recunoaște că

> eul care gândește diferă de eul care se intuiește pe sine însuși,[50]

această diferență nu mai este pentru el o problemă. Ca urmare, tot ceea ce se întâmplă este acum în eu-cuget, dar nu pornind de la el, nici pentru el. Eul e constrâns la acea pură și nudă "libertate transcendentală", asemenea unui prizonier care este liber în mod negativ din lipsa unei identități proprii care să poată fi constrânsă. Arestatul nu are nici măcar o închisoare. Personajul lui Kafka nu are putința de a fi-prizonier; după cum scrie el,

---

[46] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 345-346.

[47] I Kant., *Op. cit.*, A 346.

[48] I. Kant., *Op. cit.*, B 407.

[49] I. Kant., *Op. cit.*, B 406.

[50] I. Kant., *Op. cit.*, B 154.

era la drept vorbind liber, putea să participe la orice, nu-i scăpa nimic din ce se petrecea afară, ar fi putut chiar să-şi părăsească cuşca, gratiile erau distanţate între ele cu aproape un metru, nici măcar nu era ţinut închis.[51]

Libertatea negativă ajunge la ideea "unui oarecare", a cărui existenţă se consumă în a nu avea putinţa acelei "griji" a omului faţă de om. De aceea, absenţa Dumnezeului-Judecător, Iertător, Mântuitor este "puterea " Procesului fără Judecător, la prezenţa căruia este împinsă până la ultima secătuire evenimenţialitatea reală.

Omului nu-i mai rămâne decât regresiunea în insectă, în acel altsine în sine însuşi în care se dizolvă identitatea subiectului narant ca atare. Sinele se prăbuşeşte în propria-i preidentitate teriomorfă. Aşa este conştiinţa protagonistului din *Metamorfoza* care se poate doar recunoaşte în gângania respinsă de toţi, ca şi copilul ce fusese mereu blocat de către cei "care nu l-au acceptat" în putinţa lui de a-i accepta.

Dar oare nu povestirea însăşi, limbajul, "logosul"..., este locul unei a doua acceptări care nu justifică, nu salvează, însă poate să-i recunoască pe ceilalţi, fără a-i mai judeca? Nu e oare adevărat acest loc, pe care îl indică desfăşurarea episoadelor din *Castelul*, în care soarta protagonistului este ridicată la principiu de înţelegere şi de narare a istoriei proprii celorlalţi, acum eliberaţi de povara "protagonistului" ?

[51] F. Kafka, *Beschreibung eines Kampfes*. cit., pp. 291-292.

Franco Crespi

ABSENȚĂ DE TEMEI ȘI PROIECT SOCIAL

1. Interpretarea cea mai riguroasă a semnificației pe care o capătă la Heidegger sfârșitul metafizicii pare să fie aceea care subliniază nexul dintre metafizică și istoria ființei (G. Vattimo, 1981). Potrivit acestei interpretări sfârșitul metafizicii este și sfârșitul istoriei ființei: sensul autentic al cercetării heideggeriene nu ar îngădui nici atitudinea de așteptare în vederea unei reuniri a ființei și, ca urmare, a recuperării unei funcții fondatoare a acesteia (orientare de lectură religioasă sau teologică a textului heideggerian); nici "construcția unei umanități 'neontologice', îndreptate exclusiv către ființări și ocupată cu tehnicile de organizare și de planificare ale diferitelor domenii ale acestora" (G. Vattimo, 1981, p. 45). Această din urmă poziție de fapt reproduce în practică concepția "forte" despre ființă a metafizicii "întrucât sfârșește prin a atribui ființărilor și domeniilor lor de manifestare același caracter autoritar și peremptoriu pe care gândirea trecutului îl atribuia ființei metafizice "(*ibid.*)

Situația ce ajunge să astfel determinată nu e susținută nici de așteptarea unei depășiri absolute, nici de o angajare absolută în ființare, de vreme ce subiectul nu mai apare ca "centru fondator", și nici nu-și mai are locul în vreun centru. Fiecare proiect, în consecință, nu mai poate fi gândit în termenii puri ai constituirii transcendentale a rațiunii kantiene (specificare a condițiilor de posibilitate a priori ale experienței), ci fiecare problemă legată de dimensiunea transcendentală trebuie gândită în strânsă uniune cu "faptul-de-a-fi-aruncat", istoricește finit, care se derulează între naștere și moarte" (specificare a unor condiții de posibilitate înțelese în sensul *factual* al termenului (G. Vattimo, 1981, p. 47).

Rezultatul acestei reflecții asupra semnificației cercetării heideggeriene, pe care doar îl amintim aici, considerând că e cunoscut de toată lumea, merită să fie confruntat cu unele dintre problemele care interesează mai direct teoria sociologică în funcția ei critică și de proiectare.

În primul rând, într-adevăr, recunoașterea sfârșitului oricărei perspective a unei veniri viitoare a ființei ajunge să coincidă cu criza actuală a perspectivei utopice de depășire finală a contradicțiilor, perspectivă ce animase marile concepții sociologice (de marcă pozitivistă sau marxistă), dominante în prima jumătate a secolului nostru.

În al doilea rând, denunțarea caracterului metafizic al atitudinii "empirice", ocupate cu tehnicile de organizare și planificare, vine să lovească direct în pozițiile, astăzi încă foarte răspândite, prin intermediul modelelelor de tip neopozitivist, ale unei tehnologii sociale care se afirmă ca fiind neutră.

În al treilea rând semnul de întrebare pus asupra naturii constituirii transcendentale arată caracterul problematic chiar și al acelor teorii care, chiar dacă rămân în domeniul hermeneutic (Apel, Habermas), se situează esențialmente în tradiția kantiană.

În al patrulea rând, în fine, absența unui fundament antropologic absolut (umanism, rațională substanțială etc.) pune în criză capacitatea critică a teoriei sociale, care se descoperă lipsită de repere ideale la care să se raporteze pentru a se opune existentului.

Dacă primul punct poate apărea astăzi ca amplu documentat chiar și prin atitudinile ce prevalează în teoria sociologică, celelalte trei puncte indică domenii privitor la care mai rămân încă multe de făcut.

Criza temeiului și sfârșitul ontologiei nu aduc de fapt în dispută numai situarea teoriei sociologice în raport cu dinamica socială, ci acoperă și ceea ce ar putea fi considerat drept bază purtătoare a socialității, și anume condiția de previzibilitate a modului de a acționa, asigurată până acum întodeauna de niște forme de absolutizare a momentului simbolic normativ (F. Crespi, 1982).

Ajungerea la conștientizare în ceea ce privește limitele cunoașterii vine într-adevăr să se opună experienței forte a gândirii, caracterizate prin posesia adevărului și prin temeiul absolut, și fisurează radical bazele de legitimitate ale puterii și ale normei.

Problemele ce se deschid aici, pe lângă faptul că sunt multiple și complexe, sunt și de natură foarte variată. De aceea, nu ne rămâne decât să procedăm la o alegere a lor, încercând să scoatem în evidență acele nuclee problematice, a căror aprofundare să se dovedească utilă dezvoltării cercetării.

Punctele ce vor fi examinate mai jos, fie și într-un mod foarte schematic și deloc exhaustiv, sunt următoarele:

a) Care sunt caracteristicile generale ale experienței absenței de temei ca fenomen cultural?

b) În termeni de sociologie a cunoașterii care este tipul de societate și de experiență istorică ce face cu putință ivirea acestui nou tip de conștiință?

c) În ce mod, pornind de la această experiență, poate să se configureze funcția critică a teoriei sociologice?

d) În contrastul dintre această poziție și cerința unui temei forte de previzibilitate socială, e cu putință configurarea unei experiențe colective a sfârșitului temeiului sau poziția *slabă* rămâne fatalmente o gândire de elită și, prin urmare, tot o formă de iluminism?

2. Recunoașterea absenței de temei și a caracterului ei irevocabil comportă renunțarea la orice ispită de a formula un proiect total de transformare a realității sociale, nu numai pe baza ajungerii la conștiință a faptului că această realitate scapă, prin complexitatea ei, oricărei intenționalități proiectuale, dar și pentru că recunoașterea limitelor științei scoate în evidență violența conținută în voința de a imprima experienței reale simplificarea excesivă a unor paradigme teoretice. Astfel de experiență e caracterizată așadar mai degrabă printr-o atitudine de atenție decât de acțiune/intervenție: o atitudine care tinde mai curând să arate decât să demonstreze sau să "construiască". Faptul că recunoașterea limitelor nu este prin ea însăși suficientă, și că e necesar și refuzul seducției proiectului totalizant și al violenței paradigmatice, e demonstrat de aceea că, de exemplu, în nici un fel gândirea lui Kant, care totuși inaugurează analiza limitei radicale a intelectului, nu ar putea fi asimilată cu experiența actuală a lipsei de temei. Nu s-ar putea acest lucru nici cu alte forme de gândire, diferite, ca neopozitivismul logic sau pragmatismul, chiar dacă ele sunt în fel și chip marcate de recunoașterea limitelor rațiunii.

Ca să putem ajunge la modalitatea *slabă* a experienței limitei a trebuit așteptat Nietzsche, care prin unele aspecte o inaugurează, chiar dacă prin altele pare, în practică, să o nege; dar, mai cu seamă, odată cu Heidegger gândirea devine absolută atenție și ascultare și abia prin Wittgenstein se ajunge să se demonstreze printr-un itinerar care ține de la încercarea supremă de a constitui cu al său *Tractatus* un sistem de gândire logică, autentic forte prin caracterul lui definitiv, chiar dacă e limitat, și până la acea recunoaștere în final, a pluralității jocurilor lingvistice și a formelor de viață) că gândirea trebuie de acum încolo să cedeze orice pretenție de totalizare. Atunci când se poate spune în legătură cu Wittgenstein, poate și forțând puțin lucrurile, că el credea "cu patimă că tot ce contează în viața omenească este tocmai lucrul pe care, potrivit modului său de a vedea, trebuie să-l trecem sub tăcere" (Engelmann,1967), atunci când Wittgenstein scrie că numai dacă nu suntem forțați să-l exprimăm, "nimic nu e pierdut" din inexprimabil, abia

atunci experienţa limitei gândirii şi a dicibilului se afirmă cu deplină evidenţă.

O astfel de experienţă nu are nimic crepuscular, şi nici nu este datorată, ea, vreunei cedări către forme de patos estetizant, complăcut de el însuşi: recunoaşterea riguroasă a indicibilului ca limită a dicibilului înseamnă menţinere a unei tensiuni între dicibil şi indicibil, care-şi are punctul ei maxim în tăcere, ca atitudine "corectă". Unei astfel de atitudini îi e cu totul străin atât un lirism al indicibilului, care ar fi, chiar el, o tentativă, sortită eşecului, de a capta inexprimabilul, cât şi orice formă de a opune viaţa gândirii, deoarece orice vitalism nu ar fi decât o necuvenită reconstituire a unei referinţe ontologice, şi absolutizare arbitrară a unei imagini simbolice a ceea ce nu poate fi nici gândit, nici spus. Rigoarea unei astfel de experienţe, faptul ei de a nu se preta niciunei derive emotive sau consolatorii, şi nici misticismelor facile ale inefabilului, constituie specificitatea ei.

În momentul în care se ştie pe sine ca transcendenţă, pornind de la experienţa limitei radicale a oricărei forme de dicibilitate, tocmai pentru că e necesarmente legată de o formă determinată de mediere, gândirea reuşeşte să nu transforme această conştiinţă a sa într-o con-chidere hegeliană în ceea ce ar privi absolutul ei. Ea se ştie ca fiind în acelaşi timp ex-clusă şi in-clusă, adică înlăuntrul şi în afara formelor de mediere simbolică, fără ca prin acest ştiut ea să-şi poată rezolva situarea ei, cu-prinzându-se pe sine. Ea rămâne în fapt deschisă în trancendere, fără a putea nici să se agaţe din nou solid de determinare, nici să se lase în voia indeterminării. Dar, prin această non-conchidere, gândirea nu cedează nici scepticismului, întrucât faptul ei de a rămâne deschisă o aşează ca "încrezătoare" faţă de capacitatea ei de a se menţine în suspensia unei situaţii de nesusţinut. Ea este de fapt recunoaştere a caracterului *neconciliabil* al situaţiei existenţiale şi a absenţei unei depăşiri definitive ale contradicţiilor ei: nu există, prin urmare, acolo vreun *télos* al povestirii; aceasta, din urmă, dimpotrivă, se prezintă ca experienţă repetitivă, în forme de mediere simbolică mereu noi şi cu grade de conştientizare diferite, ale neconciliabilităţii ca atare.

Lipsa de absolutizare ce caracterizează recunoaşterea, atât a limitei radicale a gândirii, cât şi a neconciliabilităţii existenţiale, este ceea ce constituie conotaţia *slabă* a unei gândiri ce se opune prin natura ei oricărui triumfalism logic sau istorist.

"Disperarea" acestei gândiri nu are însă nimic dramatic, deoarece de data aceasta şi-a luat rămas bun de la nevoia acelor certitudini dătătoare

de siguranță, pe care numai formele ideologice absolutizante le pot oferi: patosul absenței n-ar fi în acest caz decât celălalt versant al credinței în absolut. Ieşirea din logica absolutizării este într-adevăr şi ieşirea din alternativa speranță-disperare sau, mai curând, e apertură către o nouă speranță, neiluzorie, aceea de a putea adera, fără a ceda ispitei de a o nega sau de a o înlătura, la acea neconciliabilitate care este proprie ex-sistării, de a putea, adică, să fim în sfârşit, animați de un "instinct de viață" (acceptare a neconcilierii), şi nu de un "instinct de moarte" (aspirație la o depăşire a neconciliabilului). Este vorba, aşadar, de o acceptare în sens forte a neconciliabilului, nu în sensul unei *renunțări* la luptă care ia naştere din contradicțiile ex-sistării, şi care ar fi un alt mod de *reductio ad unum*, ci în sensul unei *co-implicări* în atari contradicții, pentru o gestionare a lor care, în loc să le oculteze, se aşează explicit propunându-se drept ceea ce e: formă precară şi instabilă de susținere temporară a unei situații, care e, în ultimă analiză, de nesusținut.

3. Putem acum să ne întrebăm în ce tip de societate şi de experiență istorică devine posibilă ivirea unei astfel de experiențe. Ca să răspundem, fie şi în mod foarte schematic, la această întrebare, se cere să facem referire la o serie de fenomene cunoscute: îmbunătățirea condițiilor materiale şi structurale ale societăților actuale dezvoltate, elementele culturale ce caracterizează epoca științei şi a tehnicii.

În ceea ce priveşte primul aspect, experiența sfârşitului temeiului apare ca rezultatul, doar aparent paradoxal, al relativei întăriri a condițiilor materiale ale existenței umane, întărire datorată eliberării treptate de cerințele primare ale supraviețuirii şi de dominația necesității, datorită dezvoltării economice şi tehnice.

Pentru ca să se poată ajunge la acea experiență se cere într-adevăr să fi trecut prin radicala relativizare a formelor culturale: recunoaşterea pluralității acestor forme, a diferenței dintre natură şi cultură, şi deci a caracterului necesarmente convențional al medierii. Când condițiile vieții sociale rămân legate de cerințe primare de autoconservare, nu ne putem desprinde de previzibilitatea absolută a comportamentelor într-o situație, care, fiind cel mai adesea caracterizată printr-un raport dificil şi riscant între om şi mediu şi între unități sociale diferite, nu permite să-ți acorzi luxul unor margini laxe ale puterii, discreționare, lăsate la voia inițiativei individuale. Drept urmare, forma de mediere culturală va fi absolutizată: ea devine *natură*, sau legătură *sacră*, şi este astfel ocultată în caracterul ei istoricește-convențional; recunoaşterea acestui caracter este la o adică

rezervată, aşa cum ne învaţă Nietzsche, numai şi numai celor care deţin puterea.

Slăbirea dominaţiei necesităţii face să slăbească şi chingile teritoriale, şi îngăduie o mai largă circulaţie între forme de societăţi diferite, făcând astfel mai uşoară relativizarea formelor culturale. Creşterea diferenţierii funcţiilor şi rolurilor sociale, accentuând trăsăturile individuale provoacă şi lărgirea marginilor de discreţionaritate a valorilor şi a normelor sociale.

Nemaifiind legată în mod preponderent de funcţii de producţie normativă a sensului, ci de funcţii de transformare-manipulare cu caracter tehnico-ştiinţific, gândirea îşi percepe propria-i parţialitate în momentul însuşi în care descoperă în sine potenţialităţi nebănuite: metoda ştiinţifică aplicată la modalităţile înseşi ale cunoaşterii scoate la iveală limitele substanţiale ale acesteia din urmă.

Pe de altă parte, dacă luarea în considerare a raportului ce intervine între condiţiile structurale ale societăţii şi sporirea conştientizării limitelor şi ale caracterului reductiv al gândirii se trece la analiza acelui tip anume de experienţă istorică ce a pregătit apariţia unei astfel de conştientizări, atunci aceasta din urmă apare şi ca rezultat al conştiinţei sporite a caracterului distructiv pe care-l poate avea absolutizarea produselor gândirii înseşi.

Acest tip de experienţă e prea cunoscut pentru a mai trebui să-l ilustrăm aici: tocmai în acest context se situează de fapt reflecţia hegeliană asupra conexiunii Iluminism-Teroare, până la cele mai recente analize ale legăturii dintre marxismul dogmatic şi Gulag, trecând prin denunţarea nietzscheeană a raportului ce intervine între Adevăr şi dominaţie. Dar mai ales critica raţionalităţii tehnico-ştiinţifice, de la Max Weber la Adorno, este aceea care a pus în evidenţă caracterul distrugător al unei gândiri care, nerecunoscându-şi propriile limite, îşi lua eficacitatea sa operativă drept regulă absolută, angajându-se fără probleme în transformarea lumii.

Violenţa teologiei, a metafizicii, a raţionalismului şi a ştiinţei străbate întregul itinerariu al istoriei noastre ca manifestare a unei gândiri *tari* pe dogmele ei, pe fundamentele ei ontologice, pe criteriile ei "obiective": tocmai de această violenţă are oroare o gândire ce refuză să se impună asupra realităţii şi tinde să stabilească cu ea un raport hermeneutic mai precaut inspirat din atenţie, care caută să surprindă interacţiunea unor dimensiuni complexe, ce nu pot fi reduse la nişte scheme univoce ale raţionalităţii eficientiste. O gândire, aşadar, care avansează prin încercări şi erori, reflectând asupra consecinţelor pe care

ea însăşi le poate dezlănţui: o gândire care tinde să considere drept eroare certitudinea, şi înşelătoare părerea de a fi înţeles totul (J. Lacan, 1955, p. 67).

Luarea critică de cunoştinţă privitor la valenţele distructive implicate în *ratio* şi în raportul *ratio-dominium*, nu se iveşte din cauza unei slăbiri a structurii de putere, ci mai degrabă, în momentul în care, ajungând o atare structură la gradul ei maxim de obiectivare, intră în criză formele ideologice care o justifică (J. F. Lyotard, 1979).

Puterea apare deci în brutalitatea ei nudă, fără să mai aibă nici o înveşmântare sacrală care s-o justifice, şi poate fi denunţată de o gândire care ştie că este în condiţii de relativă neputinţă faţă de ea.

4. Pentru a înţelege specificitatea pe care o capătă experienţa sfârşitului temeiului chiar faţă de critica lui *ratio* şi faţă de problemele ce se pun referitor la funcţia critică a teoriei sociale, poate fi util să confruntăm o astfel de experienţă cu aceea a cuiva care în acelaşi timp a promovat critica lui *ratio* şi a revendicat funcţiunea critică a teoriei sociale. Poate mai mult decât orice alt filosof contemporan, Adorno a subliniat în mod constant caracterul fatalmente distructiv al raţiunii iluministe şi al formelor utopice bazate pe idealul totalizator al unei iluzorii depăşiri definitive a contradicţiilor istorice. În acelaşi timp Adorno nu s-a dat niciodată înapoi de la un angajament de transformare radicală a ordinii sociale constituite, denunţând orice critică a raţiunii ce nu ar fi fost susţinută de încrederea în raţiunea însăşi şi de apertura către posibilităţi a căror experienţă încă nu o avem.

Faptul că Adorno ar fi fost aproape sigur neîncrezător faţă de orice radicală punere în discuţie a puterii raţiunii, în măsura în care aceasta ar fi sunat la urechile sale ca suspectă de iraţionalism, nu trebuie să ne facă să uităm punctele de contact care intervin între critica adorniană a iluminismului şi experienţa actuală a limitelor gândirii, chiar dacă aceasta din urmă porneşte mai degrabă din discursul heideggerian, faţă de care, cum toată lumea ştie, Adorno a arătat întotdeauna o alergie totală. Nu este vorba prin urmare de a nega deosebirile teoretice, chiar substanţiale, care din alte puncte de vedere pot să subziste, între cele două poziţii, ci mai degrabă de a pricepe, chiar cu ajutorul analizei acestor deosebiri, semnificaţia specifică pe care o capătă astăzi experienţa sfârşitului temeiului, fie faţă de raţionalismul tradiţional, cât şi faţă de problema socialului.

Evident, termenii unei astfel de comparații nu pot fi dezvoltați aici cu amploarea care s-ar cere, ci numai schițați. Pe calea unei prime aproximări s-ar putea sugera poziția lui Adorno ca intermediară între pozițiile *forte* ale metafizicii clasice, ale idealismului și pozitivismului și cele *slabe* ale nihilismului heideggerian, care anunță sfârșitul metafizicii și al ontologiei, ale experienței wittgensteiniene, care subliniază limitele dicibilului, și ale pozițiilor ce insistă asupra recunoașterii caracterului ireconciliabil al ex-sistării. Ceea ce apropie poziția lui Adorno de modalitățile acestei experiențe este fără îndoială refuzul oricărui caracter afirmativ al adevărului și al oricărei absolutizări a identității. Tocmai în acest refuz se înscrie, în dialectica negativă, o serie de dimensiuni ce apar comune: recunoașterea caracterului reductiv pe care-l capătă inevitabil forma de mediere simbolică determinată, a cărei funcție, indispensabilă dezvoltării gândirii, se îndreaptă însă și în sensul său contrar, adică într-o formă de ocultare care îi este obstacol gândirii înseși.

La Adorno de fapt însăși dialectica negativă nu este eliminată din acea conexiune obiectivă, de orbire, care e comună și altor forme ale gândirii. Trebuie așadar ca și ea, în ultimă analiză, să se îndrepte împotriva ei însăși, neputând să se automulțumească în preajma ei însăși fără să devină la rândul ei formă totalizatoare (T. W. Adorno, 1970, pag. 366-367).

Gândirea trebuie astfel să capituleze întotdeauna, dar prin aceasta nu trebuie să se retragă, lăsând să triumfe "obtuzitatea contra-rațiunii realizate" (*ibid.*, p. 365): ea trebuie să-și păstreze deschisă apertura către posibilitatea (*ibid.*, pp. 45, 249. 344), către făgăduința a altceva, chiar dacă aceasta nu va fi ținută (*ibid.*, p. 365), către speranță, chiar dacă nici aceasta nu poate și nu trebuie să fie formulată (*ibid.*,p. 363).

Neadecvarea dintre gândire și lucru, excedența realului față de gândire (*ibid.*,p. 97-98, 137) este ceea ce, potrivit lui Adorno, trebuie avut permanent în vedere pentru a menține deschisă tensiunea către ceea ce rămâne în afara formei determinate a gândirii înseși: dar caracterul reductiv al unei atari forme nu trebuie să ne facă să credem, așa cum se întâmplă cu conceptul de reificare al lui Lukács, în posibilitatea unei gândiri lipsite de determinări, în exaltarea unei coincideri imediate între ființă și gândire.

Critica identității atacă prin urmare orice formă de absolutizare și de totalizare, care poate fi înscrisă în însuși conceptul de imediatitate (*ibid.*,pp. 36, 154, 176) sau în conceptul de subiect absolut (*ibid.*, pp. 45, 317, 248).

Tocmai prin acest refuz de a absolutiza, atât identitatea (ca în idealism), cât şi non-identitatea (ca în diversele forme ale iraţionalismului), recunoscând că aceasta din urmă, atunci când este preferată *împotriva* identităţii, se transformă ea însăşi în identitate, putem sesiza momentul de maximă apropiere între poziţiile lui Adorno şi cele care subliniază limitele gândirii: în amândouă, într-adevăr, îşi face drum conştientizarea faptului că, dacă gândirea nu poate să se lipsească de medieri simbolice, dat fiind că nu există nici o referinţă care să le fie exterioară, ele, tocmai pentru că sunt determinate, produc contradicţii, care sunt inevitabil legate de funcţia lor însăşi. Ceea ce îl desparte, în schimb, pe Adorno de poziţiile teoretice actuale poate fi regăsit în faptul că critica adorniană a raţiunii este întotdeauna desfăşurată prin referirea, în sens forte, la raţiunea însăşi.

Afirmaţia conţinută în *Dialectica Iluminismului* - "Nu avem nici cea mai mică îndoială, şi este cerinţa noastră de principiu, că libertatea în societate e inseparabilă de gândirea iluministă" (p. 5) - îşi găseşte continuitatea în ultimul Adorno, cel din *Dialectica negativă*, unde, în critica adusă lui Heidegger, se afirmă că "filosofia pretinde astăzi, ca şi pe vremea lui Kant, critica raţiunii prin intermediul acesteia, şi nu alungarea sau eliminarea ei" (p. 76).

Însă, deşi apare clar că nici o formă de gândire ca atare nu poate alunga raţiunea gânditoare, aceasta nu înseamnă că nu se pot căuta modalităţi diferite de cele ale raţionalităţii iluministe sau kantiene.

Fidelitatea faţă de formele discursive ale raţiunii, în însuşi momentul în care are loc deziluzionarea faţă de aceasta şi când se revelă "autodistrugerea neîncetată a iluminismului", constituie poate unul dintre momentele cele mai înalte ale angajării filosofice şi etice ale lui Adorno, dar este şi elementul care - cu toată acea cerinţă proclamată de a menţine deschiderea către diversitate, atât de apropiată spiritului hermeneuticii - îl face cel mai refractar la posibilitatea unei alte modalităţi de utilizare a limbajului filosofic, care este, tocmai ea, încercată de Heidegger şi de hermeneutică.

Însăşi menţinerea, fie şi în negativ, a schemei dialectice pare să marcheze continuitatea lui Adorno faţă de tradiţia gândirii *forte*. Chiar dacă refuză o dialectică ce ar sfârşi în unitatea depăşirii absolute, Adorno nu renunţă la "speranţa concilierii", nici atunci când este vorba de o speranţă a ceva ce nu poate fi definit în nici un fel. Speranţa aceasta, de fapt, este mai presus de toate o formă de *rezistenţă* a gândirii "împotriva simplului fiind", un semn al "imperioasei libertăţi a subiectului" faţă de

obiect (T.W. Adorno, 1970, p. 18). E o referire, aceasta, care arată legătura strânsă cu constituirea transcendentală kantiană şi care face problematică apropierea lui Adorno, aşa cum se vede şi din raportul ambivalent pe care îl întreţine el cu cercetarea empirică sociologică, de acea identificare de posibilităţi în sensul factual al termenului, pe care o menţionam la început, citându-l pe Vattimo.

Negarea utopiei pozitive nu elimină, prin urmare, la Adorno, tensiunea utopică ca apertură către posibil şi către nedeterminat, care rămâne într-o perspectivă de mântuire, chiar dacă chestiunea realităţii sau a irealităţii mântuirii este lăsată în suspensie: ceea ce contează mai mult este să menţină tensiunea însăşi, dar chiar şi pentru Adorno, gândirea ce se extinde astfel către necondiţionat nu se eliberează niciodată cu adevărat de condiţionările ei şi cade şi ea în inevitabile deformări. Poate că tocmai în pasajul final din *Minima moralia* (T. W. Adorno, 1954, p. 235) în care se face aluzie la mântuire, iese mai clar ambivalenţa lui Adorno în această privinţă. În acel pasaj Adorno indică drept sarcină a cunoaşterii "stabilirea de perspective în care lumea să se dezechilibreze, să se înstrăineze, să-şi descopere fracturile şi crăpăturile, aşa cum va apărea ea într-o zi deformată şi ştirbită, în lumina mesianică". După ce afirmase că justificarea filosofiei în faţa disperării este că priveşte toate lucrurile "din punctul de vedere al mântuirii", adică se pregăteşte într-o perspectivă pozitivă de eliberare, care ia naştere din negarea existentului, Adorno recunoaşte că pozitivitatea absolută a mântuirii constituie "imposibilitatea absolută", deoarece presupune "fie şi cât o adiere" un punct de vedere absolut exterior şi transcendent faţă de existenţă.

Gândirea trebuie prin urmare menţinută în această posibilitate-imposibilitate, într-o oscilare faţă de care problema realităţii sau irealităţii mântuirii devine secundară. S-ar părea deci că semnificaţia aparte pe care o capătă la Adorno orientarea utopică nu intră substanţial în contradicţie cu recunoaşterea sfârşitului (fără întoarcere) al fiinţei, decât poate prin gradul de intensitate cu care este simţită nevoia de a menţine apertura către o pozitivitate a făgăduinţei.

Deci cred că este important să înţelegem, pentru problema ce ne interesează aici, raţiunea profundă a insistenţei lui Adorno, atât în ce priveşte funcţia raţionalităţii, cât şi a aperturii către făgăduinţă: insistenţa aceasta apare, de fapt, ca direct legată de importanţa vitală pe care o are la Adorno problema ordinii sociale şi a luptei împotriva dominaţiei.

5. Imperativul categoric adornian: "Să gândeşti în aşa fel încât Auschwitz-ul să nu se mai repete" (T. W. Adorno, 1970, p. 330) arată gravitatea unei angajări cu care nu se poate să nu te confrunţi. Problema care se deschide aici poate fi analizată după două linii directoare: prima priveşte cerinţa unei gândiri care să nu cedeze sau să nu devină, nici măcar implicit, complicea sistemului represiv, păstrându-şi integră funcţia ei critică faţă de logica dominării şi a violenţei; cea de a doua direcţie priveşte în schimb interogarea asupra putinţei de a întemeia consensul şi solidaritatea socială fără a cădea din nou în vreo formă de absolutizare.

Primul aspect, cel privitor la funcţia critică, n-ar părea să întâlnească la nivel teoretic dificultăţile deosebite, ştiut fiind că experienţa absenţei de temei este prin natura ei, constitutiv în antagonism cu orice formă de afirmaţie absolutizantă. Ea îi retrage dominaţiei orice posibilitate de legitimare, tocmai prin critica radicală a ontologiei, a ideii de adevăr, şi a utopiilor depăşirii finale. Modalitatea specifică a acestei poziţionări a gândirii o pune pe aceasta din urmă, într-adevăr, într-o dimensiune absolut străină de ideologia impunerii şi a violenţei, făcând-o în chip obiectiv un element de dezagregare a structurilor de dominare. Dar la nivel practic această posibilitate poate fi obţinută numai rămânând fideli acelei tensiuni dintre dicibil şi indicibil, altfel se recade cu uşurinţă într-una dintre formele dezangăjării estetizante sau a iraţionalismului facil de care Adorno pe bună dreptate se speria, deoarece e cedare în faţa existentului şi a logicii dominaţiei.

Recunoaşterea limitelor radicale ale gândirii este fidelă faţă de ea însăşi numai dacă rămâne riguros de veghe faţă de recăderile, totdeauna posibile, în noi forme de absolutizare univocă, ce ar readuce-o, pe o cale sau alta, la metafizică.

Apelul lui Adorno la raţiune şi la făgăduinţa mântuirii îşi găseşte astfel aici justificarea, nu atât ca invitaţie de a rămâne fideli modelelor raţionalităţii iluministe sau dialectice, cât ca punere în gardă faţă de pericolele de cedare incluse chiar şi în gândirea caracterizată prin lipsa de temei, atunci când ea nu ţine cont de tensiunea anevoioasă ce o constituie în specificitatea ei.

Poziţia lui Adorno devine şi mai lesne de înţeles dacă se iau în considerare diferitele implicaţii conţinute în cel de al doilea aspect al problemei analizate aici, şi anume acela privind posibilitatea de a întemeia o ordine socială pe baza unor principii relativiste şi explicit convenţionale. Dacă se consideră funcţia socială a culturii, ca schemă semnificantă constituitoare de "realităţi" (semnificaţii), şi se observă natura specifică a

acelor forme determinate de mediere simbolică, în care sistemul cultural își găsește obiectivarea sa, atunci trebuie să se recunoască că respectiva funcție presupune cu necesitate o reducție, într-un fel absolutizantă. Determinarea ca atare e într-adevăr o absolutizare bazată pe selectarea anumitor dimensiuni și excluderea tuturor celorlalte. Or, fiind cultura rezultatul reflexivității conștiinței, funcția ei apare direct legată de problema de a asigura grade de certitudine privitor la sensul vieții și la regulile modului de a acționa, într-o situație în care conștiința, tocmai în măsura în care e ruptură a nemijlocitului, e caracterizată de nesiguranța ontologică. Față de această nesiguranță și de cerințele de sens și de normativitatea pe care ea le presupune, nu poate să existe aici, la nivel colectiv, nici o ordine culturală *slabă*, deoarece o asemenea slăbiciune ar ajunge să compromită de-a dreptul posibilitatea însăși de a constitui acele dimensiuni de identitate și de apartenență pe care se întemeiază, de fapt, orice ordine socială...

Condiția esențială a *previzibilității* modului de a acționa în vederea constituirii socialului nu poate fi asigurată, cel puțin în ceea ce privește cerințele primare ale autoconservării și ale conviețuirii pașnice, decât de niște reguli ale jocului sigure și indiscutabile, adică absolutizate. Orice dezechilibrare privind siguranța acestor reguli ar mina într-adevăr baza însăși a ordinii sociale. De aici tendința constantă a culturii de a se sacraliza, prezentându-se ca *natură* sau ca fiind fondată pe bazele imutabile ale *Teologiei*, ale *Rațiunii* sau ale *Legilor* științifice, în căutarea unei legitimări absolute care să-i permită să-și modifice caracterul ei de produs convențional-istoric și să stabilească un automatism al reflexelor modului de a acționa individual și colectiv, de o putere egală cu aceea a mecanismelor instinctuale. În chip învederat, cultura, tocmai pentru că este mediere, nu reușește niciodată să fie absolutizată complet, și ca urmare se ivește în dinamica socială o marjă mai mult sau mai puțin laxă de imprevizibilitate și de incertitudine. Rămâne oricum faptul că fără un anume grad de absolutizare nu ar putea exista societate.

Regula care ar relativiza toate regulile nu poate face parte din sistemul însuși al regulilor; conștiința lipsei de fundament absolut al regulilor poate subsista numai în afara jocului, însă, în momentul în care jucăm, regulile nu se mai pot negocia: în social jocul nu se poate opri niciodată, el e o chestiune de viață ori de moarte. Se arată aici contradicția profundă ce subzistă între experiența limitelor gândirii, orientată prin rigoarea ei spre a sublinia caracterul reductiv al oricărei forme determinate de mediere, și aceea a ordinii sociale, care poate să se mențină numai

datorită unor reguli absolutizate. La nivelul teoriei sociale se cere prin urmare să recunoaştem, concomitent, alături de limita formelor de mediere simbolică, şi necesitatea absolutizării lor: ba chiar tocmai recunoaşterea tensiunii dintre dicibil şi indicibil, determinat şi indeterminat, este aceea care pune în evidenţă o astfel de contradicţie.

De altminteri însăşi dinamica socială vieţuieşte numai prin gestionarea, în forme de echilibru instabil şi în continui procese de transformare, a unei astfel de diferenţe: de fapt, dacă e adevărat, aşa cum s-a spus, că societatea ca sistem de determinări are nevoie de un anumit grad de absolutizare, e tot atât de adevărat că socialul este locul experienţei trăite şi de aceea ordinea socială, pentru a persista, trebuie să evite ca formele ei de mediere să se absolutizeze prea mult, adică să sfârşească prin a se scleroza, compromiţând capacitatea ei de adaptare la procesele schimbătoare ale acestei experienţe.

Contradicţia nu este deci atât de ordin teoretic, cât de ordin *practic* şi cu siguranţă tocmai la acest al doilea nivel se dovedeşte că experienţa limitei oricărei forme de mediere simbolică, în comparaţie cu formele *tari* ale gândirii tradiţionale, are o capacitate mult mai mare de pătrundere a caracterului specific al realităţii sociale.

Paradoxal, într-adevăr, ori de câte ori această capacitate ar fi folosită, în chip cinic la nivel practic, după o logică a dominării, ea ar constitui un moment de forţă prin excelenţă. În toate timpurile cei ce au avut putere au întemeiat-o, mai mult ori mai puţin conştient, pe capacitatea de a administra acea oscilare între determinat şi indeterminat, cu ajutorul căreia se menţine orice ordine socială (F. Crespi, 1982, p. 128 şi urm.). Deţinătorii puterii, de fapt, absolutizează pentru ceilalţi regulile jocului, păstrând pentru ei înşişi conştiinţa relativităţii lor, şi tocmai în aceasta constă rădăcina puterii lor. Nu e vorba aşadar de o slăbiciune *teoretică*, ci de o slăbiciune *practică*, ce este bazată pe o opţiune: pe de o parte, aceea de a nu ascunde limitele cunoaşterii, pe de alta, de a nu face uz de tehnici de manipulare pornind de la cunoaşterea acestor limite, ci dimpotrivă, de a promova conştientizarea colectivă a caracterului convenţional al oricărei ordini simbolice. Dar în acest punct se iveşte lucrul care este cel mai dificil în raportul dintre această modalitate şi dinamica socială. Mai întâi de toate, dacă judecăm în termeni de eficacitate istorică, se cere să recunoaştem că radicalul caracter convenţional întâlneşte mari rezistenţe psihologice pentru a fi acceptat: el este de fapt cel care stârneşte chinul nesiguranţei existenţiale. Însă dificultatea la care mă refeream constă mai ales în caracterul impracticabil

din punct de vedere obiectiv al modalității "slabe", din moment ce, oricât ar promova ea, până la ultimele consecințe, conștientizarea caracterului convențional al ordinelor simbolice, tot ar provoca, din motivele spuse mai sus, sfârșitul oricărei ordini sociale.

Unica poziție de aplicat pare să fie prin urmare aceea intermediară între lupta împotriva absolutizărilor excesive și cerința de a conserva condițiile de previzibilitate, care singure permit menținerea ordinii sociale. Dar aceasta, din păcate, ne readuce la o poziție de tip elitist (fie ea și a unei elite care refuză logica puterii, a unei elite neînchistate în ea însăși, și nici înstrăinate de realitatea socială, ci deschisă și disponibilă comunicării) și marchează sfârșitul oricărei perspective a unei emancipări colective radicale.

Sfârșitul ontologiei și al oricărui temei absolut al gândirii, ca experiență a limitei radicale a dicibilului și asumare a propriei nesiguranțe ontologice, poate fi, în eventualitatea cea mai bună, trăită la nivel individual, dar nu va putea niciodată să devină, cel puțin la nivelul organizării sociale, o experiență colectivă (dacă nu de altceva, măcar pentru faptul că chiar și atunci când s-ar putea pune ipoteza unei societăți de adulți care să fie toți "maturi", ar rămâne întotdeauna problema celor necrescuți și a tinerilor, pentru care imposibilitatea oricărui reper sigur s-ar dovedi distrugătoare). Dacă acest lucru e adevărat, nu rămâne decât să recunoaștem imposibilitatea traducerii în practică a unui model de societate fără diferențieri între cei ce știu și cei ce nu știu, între conștiența celui care conduce și neconștiența celui care este condus, între cine știe să relativizeze și cine are nevoie să absolutizeze.În pofida a orice, experiența sfârșitului temeiului se descoperă a fi și ea tot o formă de iluminism.

Reflecția asupra naturii ordinii sociale dă, prin urmare, o aspră lovitură perspectivelor eliminării puterii și ale emancipării absolute și obligă la reformularea în chip mult mai clar a problemei adorniene a făgăduinței mântuirii în sensul unei tendințe treptate, care niciodată nu va putea ajunge la desăvârșire, către adeziunea la oscilarea raportului determinat-indeterminat, o tensiune care să pună în evidență, în unul și același timp, și necesitatea și limita formelor de mediere. Criza care a lovit epoca postmodernă, în timp ce pare, prin anumite aspecte, să favorizeze această experiență, prin altele pare să o amenințe, din cauza unor puternice curente de regresiune către noi forme de absolutizare (fideism mistic, fanatism politic, fetișism tehnologic și consumistic, evaziune estetizantă etc.). Astfel de aspecte contradictorii au de altfel o legătură evidentă între ele: cu cât crește conștiința privitor la absența de

fundamente absolute, cu atât mai mult creşte neliniştea datorată nesiguranţei pe care o astfel de conştiinţă o generează inevitabil.

Unicul leac la accentuarea, atât a tendinţelor care absolutizează formele determinării, cât şi a acelora care, ignorând necesitatea medierilor, provoacă un exces de nedeterminare în viaţa socială, pare că ar trebui căutat în responsabilitatea etică faţă de cerinţele colective, însă punctul de echilibru apare extrem de delicat şi de instabil. Dacă gândim ca autorii reacţionari ai psihologiei mulţimilor (însă n-ar trebui să-l şi citäm pe Gramsci?) că masele sunt întotdeauna împinse de forţe emoţionale şi fideiste, atunci nu putem gândi decât în termenii instrumentalizării lor după o linie iluministă *forte*; dacă însă recunoaştem în realitatea democratică posibilitatea unei forme de societate în care absolutizarea este rezervată numai unor reguli fundamentale de convieţuire, care îngăduie o pluritate de jocuri, atunci putem să ne încredem într-o direcţie iluministă *slabă*. Dar şi în acest ultim caz nu trebuie să uităm că nu există nici o dimensiune care să fie cu totul imună la riscurile dominaţiei: experienţa absenţei de temei ne invită prin urmare să acceptăm caracterul lipsei de punct de sprijin ca pe o condiţie normală a existenţei.

REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

Adorno, T. W., (1954) *Minima moralia*, Einaudi, Torino.
(1966) *Dialettica dell'illuminismo* (cu M. Horkheimer), Einaudi, Torino.
(1970) *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino.

Crespi, F. (1982) *Mediazione simbolica e società*, F. Angeli, Milano.

Lacan, J., (1955) *Le séminaire, livre III - Les psychoses*, Du Seuil, Paris, 1981.

Lyotard, J. F., (1979), *La condition postmoderne*., Ed. de Minuit, Paris.

Vattimo, G., (1981), *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano.

Cuprins

Premisă 5
de Pier Aldo Rovatti şi Gianni Vattimo

Dialectică, diferenţă, gândire slabă 10
de Gianni Vattimo

Transformări în cursul experienţei 26
de Pier Aldo Rovatti

Anti-Porfiriu 47
de Umberto Eco

Elogiul aparenţei 73
de Gianni Carchia

Etica slăbiciunii. Simoe Weil şi nihilismul 82
de Alessandro Dal Lago

Îmbătrânirea aşa-zisei "şcoli a suspiciunii".....108
de Maurizio Ferraris

Lichtung-ul lui Heidegger ca lucus a (non) lucendo 123
de Leonardo Amoroso

Wittgenstein şi roţile ce se învârt în gol 149
de Diego Marconi

Când peste satul troienit apare în tăcere castelul 165
de Giampiero Comolli

Omul fără identitate a lui Franz Kafka 191
de Filippo Costa

Absenţă de temei şi proiect social 223
de Franco Crespi

Il pensiero debole (***Gîndirea slabă***), propusă de Gianni Vattimo, a devenit conceptul cel mai funcţional al discursului filosofic postmodern. "Slăbirea," de care vorbeşte Vattimo, vizează mai ales o anumită metodă dialectică, "tare", a ideii de progres în general; "filosofarea" nu mai poate continua în direcţia tradiţională ascendentă şi trebuiesc căutate şi alte căi în sensul ***criticii*** deschise de către Nietzsche şi Heidegger. În această culegere de studii filosofice, centrată pe conceptul ***gîndirii slabe***, cuprinzînd unsprezece contribuţii importante ale celor mai avizaţi teoreticieni italieni actuali, ni se comunică "fundamentele" speculative ce ar putea întemeia şi un posibil ***posmodernism literar***. Oricum, această lucrare constituie un reper serios pentru gîndirea filosofică contemporană.

Marin Mincu

ISBN 973 - 9224 - 20 - 2

Lei 30.000